الايروتيكية العربية: السطح والقاع

جمال جمعة

■ تمتلك الشعوب الكلاسيكية، أعني أصحاب الحضارات المؤثرة، أربعة كتب أساسية في الحب الجنسي أو الفن الأيروتيكي، الشبقي Erotic Art. وهذه الكتب ـ الملاحم تمثل الطراز الرفيع الذي ارتفعت إليه الحضارات التي أبدعتها في التعامل مع المسألة الجنسانية التي يرى فرويد انها الدافع الغريزي الأساسي للأفعال الانسانية العامة.

والكتب على التوالي حسب العرف الغربي الذي احتضنها، هي ملحمة اوفيد Ovidus، فن الهوى. الملحمة الفارسية انانغرانغا Anangaranga. الملحمة الهندية الشهيرة كاماسوترا Kamasutra، ثم كتاب الشيخ النفزاوي «الروض العاطر في نزهة الخاطر» أو المعروف بـ The Perfumed Garden عند كل قارىء غربي تقريباً بنفس حجم الجهل الذي يرزح به كتاب الشيخ في الوسط الثقافي العربي. فالعجيب ان هذا الكتاب الذي ترجم إلى العديد من اللغات الحية العالمية كالفرنسية والانكليزية والالمانية، ومنذ نهايات القرن التاسع عشر إلى الآن وبطبعات متكررة، لم يحظ سوى بطبعة تجارية عتيقة وبلا تاريخ ولا دار نشر، أي طبعة سرية تماماً، أعيد تصويرها في بعض الأماكن مع تعديلات على النص زادته تخريباً على تخريب، وذلك في المغرب. والأغرب منه ان المثقفين الذين تعاملوا مع نص النفزاوي، وهم قلّة، تعاملوا مع النص المترجم لا الأصل سواء بالدراسة أو الاقتباس، وحتى أنا شخصياً كان أول تماس لي مع

جمال جمعة، كاتب عراقي مقيم في كوبنهاغن بالدنمارك، حقق كتابه «الروض العاطر في نزهة الخاطر» للشيخ النفزاوي وكتاب «نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب» للتيفاشي.



الكتاب بترجمته الدانماركية لا العربية.

ولم يتبلور الأدب الايروتيكي كفن خاص، رُغم النشاط الجنسي الحر تقريباً قبل الاسلام، إلاّ بعد مرور بضعة قرون على ظهور الإسلام ووضعه لأسس تحدد هذا النشاط وتنظمه. وهو إسوة بغيره من علوم التدوين قام على أساس القرآن والسنّة النبوية. فقد تحولت أحاديث الرسول وأفعاله وتوجيهاته بهذا الشأن إلى قواعد وأسس اشتراعية قام رجال الدين والمتفقهين بعده بجمعها وتدوينها وشرحها والتعليق عليها في كتبهم التي تعلقت سواء بشخصية الرسول أو الشريعة الإسلامية، في فصول كاملة مطوّلة أشبه بكتب داخل الكتب، عُرفت بكتب النكاح أو آداب النكاح، تضمنت كما قلنا أحاديث الرسول وتعاليمه وإجاباته على استفسارات صحبه. إضافة لأحاديث زوجاته، خصوصاً عائشة، في كل ما يتعلق بالنشاط الجنسي الذي قام به. ويمكننا تقدير حجم النشاط إذ عرفنا ان الرسول قد تزوج بخمس عشرة امرأة دخل بثلاث عشرة منهن واجتمع عنده إحدى عشرة، ومات عن تسع وهو يناهز الستين عاماً(١). وقد رُوي في صحيح البخاري عن أنس انه كان يطوف على نسائه وهن إحدى عشرة امرأة وكان من أحاديثه الأثيرة قوله: (حُبّبَ إليَّ من دنياكم الطِّيبُ والنساءُ).

ولم يكن الأمر يشمل الرسول وحده بل ينسحب على كافة الصحابة تقريباً، فقد تزوج المغيرة بن شعبة بثمانين امرأة. وكان فيهم من له الثلاث والأربع، ومن كانت له اثنتان لا يحصى(٢)، بل وينطوي تحت ذلك حتى الزاهدون منهم، فعلي بن أبي طالب مثلاً مات عن أربع نسوة وتسع عشرة سرية(٣)، وروي عنه انه قد نكح امرأة بعد وفاة فاطمة بسبع ليال(٤). ويقال ان الحسن بن علي كان منكاحاً حتى إنه نكح زيادة على مائتي امرأة، وكان ربما عقد على أربع في وقت واحد، وربما طلّق أربعاً في وقت واحد واستبدل بهنّ. ويُروى انه قال، حينما ذكر له حديث الرسول (حسن مني وحسين من علي) بأن كثرة نكاحه أحد ما يشبه به رسول الله(٥).

تفاصيل هذه العلاقات المتشعبة مع النساء وملابساتها أضحت فصولاً لا غنى عنها في كتب الفقه والتفاسير والأحاديث والفتاوي عند العديد من الأئمة ورجال الدين، نخص بالذكر منهم أصحاب السنن والغزالي وابن قتيبة وإلى عصرنا الحاضر حيث يذهب بعضهم إلى جواز الاتصال الجنسي بالأطفال عن طريق الزواج مفصلين في كتبهم الفقهية التي تُعدُّ مرجعاً مهماً لمتشيعيهم كيفية هذا الاتصال وجوازاته. إلّا ان كتباً كتصانيف خاصة في هذا الباب لم تظهر إلّا بعد عدة قرون بشكل محدود رغم العديد من التصانيف التي كتبت في هذا الباب.

ويذهب صلاح المنجد في كتابه (الحياة الجنسية عند العرب) إلى ان ظهور المؤلفات الجنسية في العالم العربي والإسلامي يرجع إلى بداية القرن الثالث الهجري. ورغم ان أسباب ظهور هذا النوع من الكتابات متنوعة ومختلفة، فإنه يمكن اجمالها في النقط التالية:

١ ـ تطور الحضارة العربية الإسلامية وامتزاجها بالحضارات الشرقية، الهندية والفارسية على وجه الخصوص. وقد أدى ذلك التثاقف إلى حركة ترجمة واسعة شملت المؤلفات الجنسية كذلك.

٢ ـ قدوم الجواري من مختلف أنحاء الامبراطورية الاسلامية مما يعني قدوم تقنيات وعادات وممارسات جنسية جديدة ودخيلة، مختلفة ومتنوعة.

٣ ـ تطور الذوق فيما يتعلق بجمال المرأة. فمقاييس الجمال اختلفت باختلاف المراحل الإسلامية وباختلاف الشعوب الإسلامية.

٤ ـ وجود طبقة مترفة تعيش في البذخ والمجون، وفي بحث مستمر عن الجديد في الميدان الجنسي، وهذا ما يبين ان معظم المؤلفات الجنسية كتبت استجابة لرغبة الملوك والأمراء والأعيان.

هذه العوامل أدت مجتمعة إلى انتشار وازدهار الخطاب الجنسي. والمعروف منه يمتد، حسب ما يورد بوحديبة في كتابه المهم «الإسلام والجنس»، من الجاحظ إلى حسن خان على الأقل، أي على ألف سنة تقريباً.

ومن المؤسف اننا لم نحتفظ بكل شيء. ففهرس ابن النديم يعطينا في نهاية القرن العاشر عناوين مائة دراسة فقدت كلها. والبعض مايزال على شكل مخطوطات في الخزانات العمومية أو الخاصة، الغربية منها والشرقية(٦).

الأنكحة المهدومة

تقول عائشة: إن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء (أنواع)، فنكاح منها: نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليّته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها.

ونكاح آخر: كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرتْ من طمثها: «أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه»، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع.

ونكاح آخر: يجتمع الرهط، ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت، ومر عليها ليال بعد ان تضع حملها، أرسلت اليهم فلم يستطع رجل منهم ان يمتنع حتى يجتمعوا، عندها تقول لهم: «قد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد ولدتُ، فهو ابنك يا فلان» تسمّي مَن أحبّت باسمه، فيلحق به ولدها لا يستطيع ان يمتنع منه الرجل.

ونكاح رابع: يجتمع الناس الكثير، فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاءها، وهنّ البغايا، كنّ ينصبن على أبوابهن رايات، تكون علماً لمن أرادهن دخل عليهن. فإذا حملت احداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة (الشبيه) ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاط (التحق) به ودُعي إبنه، لا يمتنع من ذلك، فلما بُعث محمد بالحقّ هدمَ نكاح الجاهلية كلّه إلّا نكاح الناس اليوم(٧).

وفي الواقع فإن الرسول لم يهدم هذه الأنكحة فقط، بل أنكحة أخرى فات عائشة ان تذكرها، عائداً، وكما في مجمل تشريعاته الدنيوية لتنظيم الحياة الجنسية، إلى تلك القوانين اليهودية التي سنّها موسى في التوراة قبل آلاف السنين، لحصر النشاط الجنسي الإسلامي بأنظمة رسمية صارمة قد تؤدي، وقد أدّت، بمن يتجاوزها إلى





قصاص مريع، توراتيٌ أيضاً: الموت رجماً.

ويمكن، عموماً، إجمال الأنشطة الجنسية التي كانت سائدة في العصر الجاهلي وحرمها الإسلام، فيما بعد، بما يلي:

نكاح الاستبضاع

نكاح انتقائي مؤقت كان الرجل يدفع زوجته إليه، بعد ان يكون قد حسم اختياره للرجل ـ العيّنة الذي ستتصل زوجته به جنسياً، بعد انقطاع دورتها الشهرية مباشرة. وغالباً ما يكون هذا النموذج شاعراً أو فارساً رغبة منه في تحسين النسل أو «نجابة الولد» على حد تعبير عائشة. ومعنى البُضع في اللغة: النكاح أو فرج المرأة، والمباضعة: المجامعة. ومنه قولها: «وله حصّنني ربي من كل بضع» تعني النبي[8].

وفي حديث خديجة، حين تزوجها النبي، أن عمرو بن أسيد، لما رآه قال: «هذا البُضع لا يُقرع أنفه»، يريد: هذا الكفء الذي لا يُردّ نكاحه. وأصل ذلك في الابل ان الفحل الهجين إذا أراد ان يضرب كرائم الابل قزعوا أنفه بعصاً أو غيرها ليرتدّ عنها ويتركها[9].

ويروي ابن منظور نقلاً عن ابن الاثير، ان الاستبضاع نوع من نكاح الجاهلية، وهو استفعال من البضع (الجماع)، وذلك ان تطلب المرأة جماع الرجل لتنال منه الولد فقط، كان الرجل منهم يقول لأمَته أو امرأته: «أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه»، ويعتزلها فلا يمسها حتى يتبين حملها، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد[10]. وتورد بعض كتب التاريخ ان عبدالله بن عبد المطلب، والد الرسول، قد تعرض لمثل هذه التجربة قبل ان يتزوج آمنة، إذ ان امرأة من بني أسد، وهي رقيّة أخت ورقة بن نوفل، قد مرّت به، وهي عند الكعبة، فقالت له حين نظرت إلى وجهه: «أين تذهب يا عبدالله؟»، قال: «مع أبي»، قالت: «لك مثل الابل التي نُحرت عنك وقَعْ عليَّ الآن!!»، قال: «أنا مع أبي، ولا أستطيع خلافه ولا فراقه»[11]. ثم تركها ومضى مع أبيه ليزوجه آمنة بنت وهب، ويُروى أيضاً انه حين التقاها ثانية، بعد زواجه، قال لها: «ما لك لا تعرضين عليَّ اليوم ما كنتِ عرضتِ عليَّ بالأمس؟»، فقالت له: «فارقك النور الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك اليوم حاجة»[12].

ويقال ان عادة الاستبضاع، والتي تُسمى أيضاً بالاستفحال، قد انتقلت من العرب إلى أهل افغانستان الذين كانوا إذا رأوا فارساً من العرب «خلّوا بينه وبين نسائهم رجاء ان يولد لهم مثله»[13]، والأرجح ان هذه العادة قد انتقلت إليهم بعد استيلاء المسلمين على افغانستان.

ومن المؤكد ان هذا النكاح ذو أصول بدائية ـ نسلية وليست إشباعية، شهوانية، تضرب بعيداً في التاريخ الماقبل الإسلامي، الأسطوري. فمن المأثور الاسطوري العربي ان أخت لقمان بن عاد، وكانت امرأة ضعيفة النسل، قد قالت لإحدى نساء لقمان: «هذه ليلة طهري وهي ليلتك، فدعيني أنم في مضجعك، فإن لقمان رجل منجب، فعسى ان يقع عليَّ فأنجب». فوقع على أخته فحملت بلُقيم، وفي ذلك يقول النمر بن تولب[14]:

لقيمُ بن لقمان من أخته فكان ابن أخت له وابنما
ليالِيَ حمّق فاستحصنتْ عليه فغرّ بها مظلما
فأحبلها رجل مُحكِمٌ فجاءت به رجلاً محكما

ويمكنني، بما يشبه الجزم، التأكيد على ان هذا النمط من النكاح يوغل في التأريخ الماقبل الإسلامي بآلاف السنين. فمن جملة التحريات الجنسية في التوراة ورد في الاصحاح الثامن عشر من سفر اللاويين ما نصه: «لا تجعل مع امرأة صاحبك مضجعك لزرع فتتنجس بها. ولا تعط من زرعك للإجازة لمولاك لئلا تدنس اسم إلهك»، والزرع هنا بمعنى النطفة للنسل، والنص كما يبدو يشير بشكل واضح إلى نكاح الاستبضاع وإن لم يسمّه.

نكاح المخادنة

المخادنة: الصداقة، والخدين: الصاحب أو الصديق، وفي القرآن



(محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان)[١٥]، فقد كانت المرأة قبل الإسلام، تمتلك حق الصداقة مع رجل آخر، غير زوجها، يكون لها بمثابة العشيق أو الصديق بالمفهوم الاجتماعي المعاصر، لا يمتلك الزوج حق الاعتراض عليه أو منعها عنه. وأغلب الظن ان هذا العرف استمر حتى بعد الإسلام، وان بشكل سري، رغم النهي القرآني الصريح عنه، فقد سأل الاصمعي، ذات مرة، امرأة من بني عذرة قائلاً: «ما هو العشق؟»، فقالت: «الغمزة والقبلة والضمة، فما هو عندكم يا حضري؟»، فقال: «ان يرفع رجليها ويدفع بجهده بين شفريها»[١٦]. لكن ذلك لا يمنع وجود حالات من المخادنة الخالية من الاتصالات الجنسية المباشرة إذ كان من المتفق عليه بين العشيقين المتحابين «ان يكون له نصفها الأعلى، من سرتها إلى قمة رأسها، يصنع فيه ما يشاء. ولبعلها من سُرتها إلى أخمصها»[١٧]. إلّا ان ذلك باعتقادي لا ينسحب على أهل المدن والحواضر بل ربما اختص به أهل البادية الذين يتصفون بصفات روحية أشد من أهل المدن، فقد قيل لاعرابي: «أتعرف الزنا؟»، قال: «وكيف لا؟»، قيل: «وما هو؟»، قال: «مصّ الريقة ولثم العشيقة والأخذ من الحديث بنصيب»، قيل: «ما هكذا نعده فينا»، قال: «فما تعدونه؟»، قيل: «النقّ الشديد وان تجمع بين الركبة والوريد، وصوت يوقظ النوّام، وفعل يوجب كثيراً من الآثام»[١٨].

ومن معاني المخادنة: الرفقة في كل أمر، الظاهر منه والباطن، وخدن الجارية (المرأة): محدثها. وعموماً فقد كانت العرب تتغاضى عنه طالما كان منستراً وتقول: «ما استتر فلا بأس به، وما ظهر فهو لؤم»[١٩].

نكاح البدل

وفيه يتم تبادل الزوجات، بشكل مؤقت، بين الرجلين لغرض المتعة والتغيير فقط، دون الحاجة إلى إعلان طلاق أو عقد، وقد أخرج الدارقطني من حديث أبي هريرة قوله: «إن البدل في الجاهلية ان يقول الرجل للرجل: انزل لي عن امرأتك وأنزل لك عن امرأتي وأزيدك»[٢٠].

نكاح المضامدة

وهو ان تتخذ المرأة زوجاً إضافياً أو خليلين، زيادة على زوجها، لأسباب أغلبها اقتصادية، فعن الفرّاء: «الضماد أن تصادق المرأة اثنين أو ثلاثة، في القحط، لتأكل عند هذا وهذا لتشبع»[٢١].

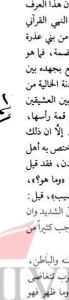
والضمد في اللغة: ان يُخالّ الرجل المرأة ومعها زوج. أو ان يخالّها خليلان، وقد قال أبو ذؤيب الهذلي في امرأة خانته مع ابن عمه خالد ابن زهير:

تريدين كيما تضمديني وخالداً وهل يُجمع السيفان، ويحكِ، في غمدِ؟

وحكايته ترد في هذا الكتاب بصياغة شعرية ثانية.

ومثله الضماد: ان تخالّ المرأة ذات الزوج رجلاً غير زوجها أو رجلين. قال مدرك الشاعر:

لا يخلص، الدهر، خليلٌ عشرا



ذات الضماد أو يزور القبرا

إني رأيتُ الضمد شيئاً نكرا

(أي: لا يدوم رجل على امرأته ولا امرأة على زوجها إلّا قدر عشر ليال، للعذر في الناس هذا العام)، ومن شعره أيضاً[٢٢]:

أردتِ لكيما تضمديني وصاحبي ألا لا، أحبّي صاحبي ودعيني

وهناك من يضامد، إذا كان سيداً أو من الأشراف، بأن ينتقي امرأة من قومه لنفسه مانعاً غيره عنها، فمما يروى ان معاوية، أخا الخنساء، وافى عكاظاً في موسم من مواسم العرب، فبينما هو يمشي بسوق عكاظ إذ لقي أسماء المريّة وكانت جميلة، وزعم انها كانت بغيّاً، فدعاها إلى نفسه فامتنعت عليه وقالت: «أما علمت اني عند سيد العرب هاشم ابن حرملة؟»، فقال: «أما والله لأقارعنه عنك»، قالت: «شأنك وشأنه»، فرجعت إلى هاشم فأخبرته بما قال معاوية وما قالت له، فقال هاشم: «فلعمري لا يريم أبياتنا حتى ننظر ما يكون من جهده» وخرجوا إليهم فاقتتلوا ساعة ولم يتركوا قتاله حتى قتلوه[٢٣].

نكاح الرهط

وهو من أنماط تعدد الأزواج الذي مارسته المرأة قبل الاسلام، شرط ألا يزيد عدد أزواجها على العشرة رجال، ولذا سمي بالرهط. والرهط في اللغة: عدد يجمع من ثلاثة إلى عشرة، وبعض يقول من



سبعة إلى عشرة[24]. وفيه كانت المرأة تنصب لها خيمة، فإذا اتصل بها أحد أزواجها وضعت عصاه على باب الخيمة إشعاراً لغيره بذلك. وفيما يبدو فإن المرأة هي التي كانت تنظم عملية الجماع معهم، فإذا حدث وان حبلت المرأة ووضعت مولوداً استدعت رجالها كلهم إليها وأعلمتهم بذلك ثم اختارت بنفسها أبا المولود ودفعته إليه، دون ان يحقّ لأحد منهم الاعتراض على ذلك الاختيار بل ينزل الجميع عند حكمها. فإذا كان المولود غلاماً نُسب إلى أبيه وأُلحق به[25]، أما إذا كان أنثى فإنها كانت تخفي أمرها عن الشركاء[26].

نكاح السر

وهو اقتران سرّي، يعقده أحد، من الأشراف عادة، مع من هي دونه في المنزلة الطبقية أو الاجتماعية (فإذا حبلت منه أظهر ذلك وألحقها به)[27]، وقد نهى القرآن صراحة عنه في سورة البقرة (ولكن لا تواعدوهن سراً)[28]، والسرّ هنا بمعنى الزنا، وقد تشدد فيه الخليفة عمر بن الخطاب بالقوة نفسها التي تشدد فيها الرسول «لا نكاح إلاّ بولي وشاهِدَي عدل»، فقد أتي عمر بن الخطاب بنكاح لم يشهد عليه إلاّ رجل وامرأة، فقال: «هذا نكاح السر ولا أجيزه، ولو كنت تقدمت فيه لرجمت»[29]، أما الشيعة فقد تساهلوا فيه كثيراً واعتبروا ان وجود الشاهدين العدلين إنما هو لحفظ حق الوراثة والانتساب، ففي رواية متصلة للكليني، عن جعفر الصادق، انه قال، حينما سُئل عن الرجل الذي يتزوج المرأة بغير شهود: «لا بأس بتزويج البيّنة فيما بينه وبين الله. إنما جُعل الشهود في تزويج البيّنة من أجل الولد»، وفي رواية أخرى «إنما جُعلت البيّنات للنسب والمواريث»[30].

والسر في اللغة معناه: الزنا أو الجماع، ومنه جاءت كلمة: السريّة، وهي الجارية المتخذة للمُلك والجماع، حيث يقال للحرّة إذا نُكحت سراً، أو كانت فاجرة: سريّة، وهي منسوبة إلى السر: الجماع والإخفاء (لأن الانسان كثيراً ما يسرّها ويسترها عن حرّته)[31].

ويبدو ان هذا النمط من النكاح قد تزايد مع ازدياد طبقة الأشراف وتعاظم قوة الدولة الإسلامية، بعد وفاة الخلفاء الراشدين، ففي رواية مسندة لأبي الفرج الاصبهاني ان محمداً بن عبدالله بن عمرو بن عثمان ابن عفان عندما أرسل إلى خُليدة المكيّة، وهي قينة (جارية مغنية)، ليخطبها قالت لرسوله: «أنا من تعلم، فإن أراد صاحبك نكاحاً مباحاً أو زنا صراحاً فهلمّ إلينا فنحن له»، فقال: «إنه لا يدخل في الحرام»، فقالت: «ولا ينبغي ان يستحي من الحلال، فأما نكاح السرّ فلا، والله لا فعلته ولا كنتُ عاراً على القيان»[32]. ويبدو ان المجتمع الاسلامي قد تسامح فيه وأدخله الفقهاء في عداد الحلال الجائز للارستقراطية العربية.

نكاح الشغار

هو استنكاح تبادلي كانت تلجأ إليه العرب في الجاهلية بأن تتزاوج من خلال تبادل امرأتين من بنات الرجلين، العازمين على الزواج، أو اختيهما على ان تكون المرأة المعطاة بمثابة المهر المقدم للمرأة التي سيتزوج منها. ولفظة الشغار جاءت من الشغر، أي الرفع، والشغار: رفع رجْلَي المرأة للنكاح، وهي مستمدة من شغر الكلب: إذا رفع إحدى رجليه ليبول. ثم استعمله الفقهاء، فيما بعد، كناية عن رفع المهر من عقد النكاح[33]. ورغم ان النبي قد نهى عنه نهياً صريحاً: «لا جلبَ ولا جنبَ ولا شغار في الاسلام»[34]، فقد ظل تأويل الصداق مثار اجتهاداتٍ مختلفة من الفقهاء إضافة إلى تأويل النهي ذاته وفيما كان يقتضي إبطال النكاح أم لا؟

فالأحناف يرون بأنه يصح بمهر المثل، أي إذا أوجب مهر المثل ودفعه الزوج؛ لأنه في هذه الحالة لا يعد شغاراً. وقد عللوا رأيهم بأن الأصل في التحريم، في زواج الشغار، مبني على خلو نكاح الشغار من المهر، مع كون البضع صداقاً، ولذا فإنهم شأن الجمهور، يبطلون النكاح في هذه الحالة ولا يثبتونه، إلاّ انهم يقولون: إنه في هذه الحالة يبقى نكاحاً مسمّى فيه ما لا يعد مهراً، كأن يُسمى في المهر الخمر والخنزير.

أما المالكية فقد أجمعوا على انه إذا شرط تزوج إحداهما بالأخرى، فهو شغار صريح واضح، لخلوه من الصداق، ولذا فالنكاح باطل، وقالوا: يفسخ، قبل البناء، بطلاق لأنه نكاح مختلف فيه. أما بعد البناء فيثبت، بالأكثر، من المهر المسمّى وبصداق المثل، هذا إذا وقع على الشرط. أما إذا لم يقع على الشرط، أي شرط الخلو من الصداق، بل وقع على وجه المكافأة، كما لو زوّجه أخته فكافأه الآخر بمثل ذلك، من غير ان يفهم توقف نكاح احداهما على الأخرى، جاز النكاح وان لم يُسمّ المهر.

أما الشافعي فقد بنى حكمه على نهي النبي ورأى ان النهي هنا نهي مطلق، وان الشغار لا يقتصر على ان يكون بدلاً بين أختين، وإنما بأية أنثى تقع تحت إمرة القائمين بالبدل، وعليه فقد حرمه مستدلاً بحديث الرسول، قاطعاً بإبطاله: «النساء محرّمات إلاّ ما أحلّ الله، فإذا ورد النهي عن النكاح تأكد التحريم»[35]، وهو رأي الشيعة أيضاً، فمما ورد عن الإمام محمد الباقر انه قال: «نهي عن نكاح المرأتين، ليس لواحدة منهما صداق إلاّ بُضع صاحبتها»، وقال: «لا يحل ان ينكح واحدة منهما إلاّ بصداق ونكاح المسلمين»[36].

وعلى أية حال، ورغم التحريم الظاهري لهذا النمط من النكاح، فمن الواضح انه يسود بين أوساط الفئات الفقيرة التي تعجز عن إيفاء المهور. ولقد شهدت في صباي، هذا النوع من الاستنكاح، مرتين، ومن الجائز انه مازال جارياً، وان بشكل قليل، في الأوساط الريفية وضواحي المدن العراقية الفقيرة.

نكاح المساهاة

وهو نكاح ملحق بنكاح الشغار، تفرد بذكره أبو حيان التوحيدي في (الامتاع والمؤانسة) بأن للعرب نكاحاً يسمى: المساهاة، بمعنى المسامحة وترك الاستقصاء في المعاشرة، وهو ان يفك الرجل أسر الشخص، ويجعل فك ذلك الأسير صداقاً لأخت صاحب الأسر أو ابنته أو قريبته منه، فيتزوج المعتق من غير صداق.

والأرجح ان هذا النوع من النكاح الافتدائي منتشر بين القبائل الضعيفة، الفقيرة التي تتعرض للغزو وأسر رجالها، بين حين وآخر، دون ان تكون له القدرة على إفتدائهم. فقد روي ان ربيعة بن عامر

(١) البداية والنهاية ـ ابن كثير، الجزء الخامس، ص ٢٩٢، مكتبة المعارف ـ بيروت.

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي ـ الجزء الثاني، ص ٣٠، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر.

(٣) البداية والنهاية، الجزء السابع، ص ٢٣٣.

(٤) إحياء علوم الدين، المصدر ذاته.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) عبدالصمد ديالمي ـ المرأة والجنس في المغرب، دار النشر المغربية، ص ٣٢.

(٧) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ١٥٠.

(٨) لسان العرب، ابن منظور، ج ٨، ص ١٤.

(٩) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٤ـ ١٥.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٤.

(١١) سيرة النبي، ابن هشام، ج ١، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٩.

(١٣) لسان العرب، إبن منظور، ج ١١، ص ٥١٦.

(١٤) الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، ج ١، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٥) القرآن الكريم، سورة النساء، أية ٢٥.

(١٦) جمال المرأة عند العرب، صلاح الدين المنجد، ص ٧٥.

(١٧) أخبار النساء، ابن قيم الجوزية، ص ٤٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

أسر قومه يزيد بن الأطنابة، فطلب من أخيه عمرو بن الأطنابة ان يفديه، فاعتذر عمرو بأنه لا يجد ما يفدي به أخاه، فطلب ربيعة ان يزوجه بدل الفداء بأخته، وهي فاتنة حسناء، فرضي عمرو. فتزوج ربيعة بأخته عصام، وصداقها فكاك يزيد، أخيها، من الأسر، وقد ذكر الشعراء هذه الواقعة. فمما قيل فيها:

وساهى بها عمرو، وراعى الأفال فزبد وتمر، بعد ذاك، كثير

(الأفال: صغار الابل).

ولما لامه الناس قال: «فَقَدَ حزمي الذي هديتُ له، وعزمي الذي أُرشدتُ إليه»[٣٧].

نكاح الضيزن (المقت)

أو وراثة النكاح الذي ينص في وراثة المرأة، زوجة الأب أو الابن، بعد موت بعلها، لتصير ضمن نساء الموروث، والعرب تقول إنها عادة فارسية نص القرآن بوضوح لا لبس فيه على تحريمها: (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء، إلّا ما قد سلف، إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا)[٣٨]، ولذلك سماه العرب بنكاح الضيزن أو المقت. والضيزن في الأصل: النخاس أو الشريك في المرأة، ثم صار يطلق على الذي يشارك أباه في امرأته. يقول أوس بن حجر:

والفارسيّة فيهم غير منكَرةٍ فكلّهم لأبيهِ ضيزن سَلِفُ

(أي: هم مثل المجوس يتزوج الرجل منهم امرأة أبيه وامرأة ابنه)[٣٩].

ومن أسمائه: المقت. إذ انه، كما يقال، كان ممقوتاً حتى عند أهل الجاهلية، وفي الحديث: «لم يصبنا عيب من عيوب الجاهلية في نكاحها ومقتها»، والمقت في الأصل: أشد البغض، ونكاح المقت: ان يتزوج الرجل امرأة أبيه إذا طلقها أو مات عنها. أما ابن سيده فعنده ان المقتي: هو الذي يتزوج امرأة أبيه[٤٠].

ورغم ان القرآن حرّم وراثة النكاح تحريماً قطعياً في سورة النساء: (يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن)[٤١] فقد اختلف المحدّثون في تأويل أسباب نزول هذه الآية، فمنهم من قال أن أهل الجاهلية كانوا إذا مات الرجل صار أولياؤه أحقّ بامرأته، إن شاء بعضهم تزوجها وإن شاءوا زوّجوها وان شاءوا لم يزوجوها، فهم أحق بها من أهلها. أو ان الرجل كان يرث امرأة ذي قرابته فيعضلها (يمنعها من نكاح غيره) حتى تموت أو ترد إليه صداقها، فنزلت هذه الآية. أما ابن عباس فقد قال في تفسيرها: إن الرجل إذا مات وترك جارية، ألقى عليها حميمه (قريبه) ثوبه، فمنعها من الناس. فإن كانت جميلة تزوجها، وإن كانت دميمة حبسها حتى تموت فيرثها. ونقل السدّي عن ابن مالك: ان المرأة في الجاهلية كانت إذا مات زوجها جاء وليها فألقى عليها ثوباً، فإن كان له ابن صغير أو أخ، حبسها حتى يشب أو تموت فيرثها، فإن هي انفلتت فأتت أهلها، ولم يلق عليها ثوب، نجت[٤٢].

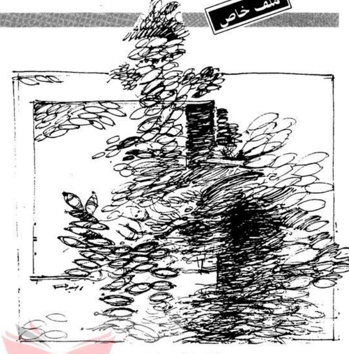
لكن الحادثة الأساسية التي أوجدت آية التحريم هي انه لما توفي أبو قيس بن الأسلت، وهو رجل من الأنصار، خطب ابنه قيس امرأته، فقالت: «إنما [كنت] أعدك ولداً [لي] وأنت من صالحي قومك، ولكني آتي رسول الله»، فقالت [للرسول]: «إن أبا قيس توفي»، فقال: «خيراً!»، ثم قالت: «إن ابنه، قيساً، خطبني وهو من صالحي قومه، وإنما كنت أعده ولداً، فما ترى؟»، فقال لها: «ارجعي إلى بيتك»، فنزلت هذه الآية في تحريمه[٤٣].

لم يكن هذا النكاح، كما يبدو، مطلقاً عند أهل الجاهلية، فقد وضع العرب شروطاً لشرعيته، منها: ان تكون المرأة أصغر سناً ممن يريد ان يخلف أباه عليها، وان لا تكون قد ولدت للأب شيئاً، وان لا تكون أختاً لأم الولد الذي يريد زواجها. فإذا اجتمعت هذه الشروط، وأحبّ الخلفُ ان يتزوجها فألقى ثوبه عليها، كان أحق بها. فإن شاء تزوجها وراثة من غير صداق، وان شاء زوّجها غيره وأخذ صداقها، وإن شاء عضلها لتفتدي نفسها منه[٤٤].



وعموماً فإن موقف الطوائف الاسلامية من هذا النكاح هو التحريم المطلق، وقد بالغ بعضهم في ذلك، فالأحناف يرون ان حتى من لمس امرأة أو قبلها أو نظر إلى فرجها بشهوة، فقد حُرّمت عليه أصولها وفروعها، وتحرم على أصوله وفروعه[٤٦]. ويكاد فقهاء الشيعة ان يطابقوا هذا الموقف إلّا انني وجدتُ نصاً منسوباً، بثلاث روايات، إلى الإمام جعفر الصادق يرد ما فيه: «ان الفرج يحل بثلاثة: نكاح بميراث، ونكاح بلا ميراث، ونكاح بملك اليمين»[٤٧]، ولا أدري ان كان يعني بهذا وراثة النكاح أم غيره؟

وأغلب الظن ان نكاح نساء الآباء تقليد لاسامي ففي الكتاب المقدس، العهد القديم، يرد ما مفاده انه «إذا اضطجع رجل مع امرأة أبيه فقد كشف عورة أبيه، إنهما يُقتلان كلاهما. دمهما عليهما»[٤٨].



وربما كان هذا العقاب الصارم يشمل الزنا بزوجة الأب، أثناء حياته.

نكاح المحارم

وهو تحريم تقليدي موروث منذ العصر الموسوي القديم يُلزم بمنع الاتصال الجنسي بين أعضاء العائلة الواحدة، اختزله القرآن في آية خاصة به وردت بسورة النساء، (نرتبها هنا بشكل آخر لتسهيل مقارنتها بالنص التوراتي فيما بعد)، تقول:

(حرّمت عليكم أمهاتكم،
وبناتكم،
وأخواتكم،
وعماتكم،
وخالاتكم،
وبنات الأخ،
وبنات الأخت،
وأمهاتكم «اللاتي أرضعنكم»،
وأخواتكم «من الرضاعة»،
وأمهات نسائكم،
وربائبكم اللاتي في حجوركم «من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم»،
وحلائل أبنائكم «الذين من أصلابكم»،
وان تجمعوا بين الأختين «إلّا ما قد سلف»،
إن الله كان غفوراً رحيماً)[٤٩]

الربائب: جمع ربيبة، وهي ابنة امرأة الرجل من غيره، والدخول هنا بمعنى: الوطء). ويجمع الفقهاء على ان القرآن، في هذه الآية، قد حرّم سبعاً من النسب، وستاً من الرضاع والصهر. ثم ألحقت السنن المتواترة تحريم الجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها.

فالسبع المحرّمات من النسب: الأمهات، البنات، الأخوات، العمات، الخالات، بنات الأخ، وبنات الأخت.

والمحرمات بالصهر والرضاع: الأمهات من الرضاعة، الأخوات من الرضاعة وأمهات النساء، الربائب، حلائل الأبناء، الجمع بين الأختين، (السابعة) منكوحات الآباء، و(الثامنة) الجمع بين المرأة وعمتها[٥٠].

ويمكننا هنا بإدراج التحريمات التوراتية التي وردت في سفر اللاويين، الاصحاحين ١٨ و٢٠ (مع التقديم والتأخير)، معرفة مدى تطابق النص القرآني مع الاصحاحين. تقول التوراة:

«لا يقترب انسان إلى قريب جسده ليكشف العورة ١٨/٦ .

عورة أبيك وعورة أمك لا تكشف، إنها أمك لا تكشف عورتها ١٨/٧ .

وإذا اضطجع رجل مع امرأة أبيه فقد كشف عورة أبيه، انهما يقتلان كلاهما ٢٠/١١ .

عورة أختك بنت أبيك أو بنت أمك، المولودة في البيت أو المولودة خارجاً، لا تكشف عورتها ١٨/٩ .

عورة بنت امرأة أبيك، المولودة من أبيك، لا تكشف عورتها، إنها أختك ١٨/١١ .

وإذا أخذ رجل أخته بنت أبيه أو بنت أمه ورأى عورتها ورأت هي عورته، فذلك عار. يقطعان أمام أعين بني شعبهما. فقد كشف عورة أخته يحمل ذنبه ٢٠/١٧ .

عورة امرأة أخيك لا تكشف، إنها عورة أخيك ١٨/٢٦ .

وإذا أخذ رجل امرأة أخيه فذلك نجاسة، قد كشف عورة أخيه ٢٠/٢١ .

عورة كنّتك لا تكشف، إنها امرأة ابنك، لا تكشف عورتها ١٨/١٥ .

وإذا اضطجع رجل مع كنّته فإنهما يقتلان ٢٠/١٢ .

عورة أخت أبيك لا تكشف. إنها قريبة أبيك ١٨/١٢ .

عورة أخت أمك لا تكشف، إنها قريبة أمك ١٨/١٣ .

عورة أخت أمك أو أخت أبيك لا تكشف ٢٠/١٩ .

عورة أخي أبيك لا تكشف. إلى امرأته لا تقترب. إنها عمتك ١٨/١٤ .

وإذا اضطجع رجل مع امرأة عمه، فقد كشف عورة عمه، يحملان ذنبهما ٢٠/٢٢ .

عورة ابنة ابنك أو ابنة بنتك، لا تكشف عورتها. إنها عورتك ١٨/١٠ .

عورة امرأة وبنتها لا تكشف. ولا تأخذ إبنة ابنها أو ابنة بنتها لتكشف عورتها، إنهما قريبتاها. إنه رذيلة ١٨/١٧ .

وإذا اتخذ رجل امرأة وأمها فذلك رذيلة، بالنار يحرقونه وإياها ٢٠/١٤ .

ولا تأخذ امرأة على أختها للضرّ، لتكشف عورتها معها في حياتها ١٨/١٨ .

من هنا يمكن القول بأن التحريم الإسلامي لم يخرج على

(١٩) فقه السنة، السيد سابق، المجلد ٢، ص ٦.
(٢٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ١٥٠ ـ ١٥١.
(٢١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٣، ص ٢٦٦.
(٢٢) المصدر نفسه.
(٢٣) الأغاني، أبو الفرج الأصبهاني، ج ١٥، ص ٨٧ ـ ٩٠.
(٢٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ٧، ص ٢٠٥.
(٢٥) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ١٥٢.
(٢٦) تاريخ الفقه الجعفري، السيد هاشم معروف، ص ٥٩.
(٢٧) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٢٨٧.
(٢٨) سورة البقرة، آية ٢٢٥.
(٢٩) الموطأ، مالك بن أنس، ج ٢، ص ٥٣٥.
(٣٠) الفروع من الكافي، الكليني، ج ٥، ص ٢٨٧.
(٣١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٤، ص ٢٥٨.



التشريعات التوراتية أو يتجاوزها، بل بالعكس فقد زاد فيها فيما يتعلق بالرضاعة، فمن أحاديث الرسول: «ان الرضاعة تحرم ما تحرّم الولادة»[٥١]، أو «إن الله حرّم من الرضاع ما حرّم من النسب»[٥٢]. وسوف يمكن تقدير خطورة الأمر إذا عرفنا الدور الذي يلعبه الرضاع واستئجار المرضعات في بيئة صحراوية تكاد تكون المجاعات، التي تصيب قاطنيها سنوياً، أمراً طبيعياً لا حياد عنه، وما يستتبعه ذلك من تشابك لأنساب ربما لن يعلمها حتى الرضيع نفسه.

ويفصّل الإمام الخميني، في كتابه (تحرير الوسيلة)، النسبَ تفصيلاً دقيقاً، فهو يراه سبعة أصناف من النساء، وسبعة من الرجال:

الأم، بما شملت الجدات، عاليات وسافلات، لأب كنّ أو لأم. فتحرم المرأة على ابنها، وعلى ابن ابنها، وابن ابن ابنها، وعلى ابن بنتها، وابن بنت ابنها، وهكذا. والبنت، بما شملت الحفيدة. فتحرم على الرجل بنته، وبنت ابنه، وبنت ابن ابنه، وبنت بنته، وبنت بنت بنته.

والأخت، لأب كانت أو لأم، أو لهما معاً.

وبنت الأخ، سواء كان لأب أو لأم أو لهما معاً، فتحرم عليه بنت أخيه، وبنت ابنه، وبنت ابن ابنه، وبنت بنته، وبنت بنت بنته، وبنت ابن بنته، وهكذا.

وبنت الأخت، وهي كل أنثى تنتمي إلى أخته بالولادة على النحو الذي ذكر في بنت الأخ.

والعمة، وهي كل أنثى تكون أختاً لذكر ينتمي إليه بالولادة من طرف الأب أو الأم.

والخالة، وهي كالعمة، إلاّ انها أخت إحدى الأمهات ولو من طرف الأب[٥٣].

أي باختصار «جميع أقارب الرجل حرام عليه، إلاّ بنات أعمامه وأخواله وعماته وخالاته»[٥٤].

وأضاف بعض الفقهاء المولودة من العلاقة غير الشرعية، أي: الزنا بالمصطلح الإسلامي، إلى جملة المحرمات من النسب، مستدلين على ذلك بكلمة «بناتكم» الواردة في الآية المذكورة، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وابن حنبل. وقد حكي عن الشافعي إباحتها لأنها ليست بنتاً شرعية ولا تورث[٥٥].

وتشير بعض كتب التأريخ إلى الإشكال والبلبلة اللذين وقعا في صفوف المسلمين إبان تزوج الرسول من زوجة ابنه بالتبني، زيد ابن حارثة، الأمر الذي أدّى إلى ورود مثل هذه الآية لتفصيل التدرج العائلي للتحريم، وبشكل قانوني، فأنزلت: (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم)[٥٦] وأنزلت: (وما جعل ادعياءكم أبناءكم)[٥٧] وكذلك: (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم[٥٨])[٥٩].

نكاح الزنا

وهو كل علاقة، بين رجل وامرأة لا يرتبطان بعقد زواج، يتم فيها الاتصال الجنسي الكامل. وقد حرمه القرآن تحريماً صارماً في مواضع عدة:

(ولا يقتلون النفس التي حرم الله ولا يزنون) (الفرقان ٦٨).

(يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين) (الممتحنة ١٢).

(ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا) (الإسراء ٣٢).

(الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) (النور ٢).

(الزاني لا ينكح إلاّ زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلاّ زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين) (النور ٣).

وقد تدرج القرآن في تقرير عقوبة الزنا، إسوة بالخمر. فكانت عقوبة الزنا أول الأمر الايذاء بالتوبيخ والتعنيف: (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما)[٦٠]، ثم تدرج الحكم من ذلك إلى الحبس في البيوت: (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا)[٦١]، لينتهي الأمر إلى الرجم استناداً إلى أحاديث منسوبة إلى النبي وإلى آية منسوخة مشكوك فيها تقول: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة»[٦٢]. ومع ذلك فقد حدّد النبي، الذي عانى من اتهام أحب زوجاته إليه، عائشة وماريا القبطية، بالزنا، شروطاً يستحيل تحقيقها لاثبات التهمة، فمن ذلك وجوب وجود أربعة شهود (من الرجال) يكونون قد رأوا الفعل الجنسي بحذافيره، أي دخول ذَكر الرجل في فَرْج المرأة «كالمرود في المكحلة، أو الرشأ (الحبل) في البئر»[٦٣]، وهذا شرط مستحيل تحقيقه إذا أخذنا بنظر الاعتبار السرية التامة التي تحيط بالفعل الجنسي، خصوصاً إذا كان غير مشروع. وعلى حد تعبير أحد الاعراب الذين استشهدوا على رؤية ذلك، فقال: «والله ما كنت أرى هذا ولو كنت في جلدة إستها».

ويذهب الإمام الخميني إلى ان «التقبيل والمضاجعة والمعانقة وغير ذلك من الاستمتاعات دون الفرج» ليست بزنا، بل تستحق التعزير فقط، المنوط بنظر الحاكم[٦٤]. وعموماً فقد تساهل النبي في ذلكِ تساهلاً كبيراً، فيروى ان رجلاً اشتكى إلى الرسول قائلاً: «إن امرأتي لا تردّ يد لامس»، فقال له: «طلقها»، فقال: «إني أحبها»، قال: «فاستمتع بها»[٦٥]. ويقال ان الرسول، بعد اتهام زوجته عائشة بالزنا، انه أتاها وقال لها: «أما بعد يا عائشة، فإنه قد بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه، فإن العبد إذا اعترف بذنبه وتاب تاب الله عليه»[٦٦]، ولست أعلم رجلاً من العرب وقف هذا الموقف، بمثل هذا القدر من التسامح وكبر القلب، منه.

نكاح البغايا

منع الاسلام، من جملة ما منع، البغاء، معتبراً إياه من الزنا. ويبدو ان البغاء في الجاهلية كان منظماً تنظيماً جيداً، حيث كانت البغايا يقطن في خيم خاصة بهن ترفع أعلاماً لمن أرادهن، كما ورد في حديث عائشة، ويقال ان الرايات هذه كانت حمراء. وكنّ، لتنظيم دخول الوافدين إليهن طلباً للمتعة، قد جعلن التنحنح أو السعال علامة استعدادهن لاستقبال القادم، ومنه سمت البغي بالقحبة «لأنها كانت في الجاهلية تؤذن طلابها بقحابها، وهو سعالها»[٦٧].

ويستنتج مما ورد في سورة النور: (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء)

(٣٢) القيان، أبو الفرج الأصبهاني، تحقيق جليل العطية، ص ٦٠.

(٣٣) الزواج وأحكامه في مذهب أهل السنّة، د. أحمد فرج، ص ٢٥.

(٣٤) صحيح سنن الترمذي، الألباني، ج ١، ص ٣٢٧.

(٣٥) الزواج وأحكامه في مذهب أهل السنّة، د. أحمد فرج، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣٦) الفروع من الكافي، الكليني، ج ٥ ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٣٧) نفحات الاقتران، محمد صالح الموسوي، ص ١١٦.

(٣٨) سورة النساء، آية ٢٢.

(٣٩) لسان العرب، إبن منظور، ج ١٣، ص ٢٤٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٠.

(٤١) سورة النساء، آية ١٩.

(٤٢) تفسير القرآن العظيم، إبن كثير، ج ١، ص ٤٦٥.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.

(٤٤) نفحات الاقتران، محمد صالح الموسوي، ص ١٠٥.

(٤٦) فقه السنّة، السيد سابق، المجلد ٢، ص ٦٥.

(٤٧) الفروع من الكافي، الكليني، ج ٥، ص ٣٦٤.

(٤٨) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر اللاويين، إصحاح ٢٠، سطر ١١.

(٤٩) سورة النساء، آية ٢٣.

(٥٠) حسن الأسوة بما ثبت عن الله ورسوله في النسوة، صديق حسن خان، تحقيق محمد عبدالرزاق الرعود، ص ٥٨.

(٥١) مختصر صحيح مسلم، للنيسابوري، تحقيق الألباني، ص ٢٣٠.

(٥٢) صحيح سنن الترمذي، تحقيق الألباني، ج ١، ص ٣٣٥.

(٥٣) تحرير الوسيلة، الامام الخميني، المجلد ٢، ص ٢٣٨.

(٥٤) فتاوى الزواج وعشرة النساء، إبن تيمية، تحقيق فريد الهنداوي، ص ٤٥.

(٥٥) تفسير القرآن العظيم، إبن كثير، ج ١، ص ٤٦٩.



ان هنـالك الكثير من العوائل التي كانت تدفع بجواريها وبناتها إلى البغاء طلباً لسعة العيش أو حتى لسد الرمق، فلما جاء الإسلام منع ذلك. ويقال ان سبب نزول هذه الآية هو ان أهل الجاهلية كانوا إذا كان لأحدهم أمَة (مملوكة) أرسلها تزني وجعل عليها ضريبة يأخذها منهـا كل وقت[٦٨]. وتتحـدث المصـادر عن بغـايا شهيرات في ذلك العصر، فمنهن: عناق، بغي مكة، ومنهن: ظلمة الهذلية، التي يفرد لها التيفاشي بضع صفحات في كتابه هذا.

منـع الاسلام أيضاً الزواج من البغي، فمما يروى ان رجلاً من المسلمـين استـأذن النبي في الزواج من بغيّ يقال لها: أم مهزول، وكانت تسافح وتشترط له ان تنفق عليه، فقرأ له الرسول: (الزاني لا ينكح إلاّ زانية أو مشركة، والزانية لا ينكحها إلاّ زان أو مشرك وحرّم ذلك على المؤمنين)[٦٩]. ملقياً بالبغاء خارج المجتمع الإسلامي الذي شيده.

اللواط

يقسم الفقه الرسمي اللواط إلى قسمين: اللواط الأكبر واللواط الأصغر.

فاللواط الأكـبر هو جماع الـرجـل مع الرجل، تشدد الإسلام في عقوبته، فعن الرسول انه قال: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفـاعـل والمفعـول به»[٧٠]، ويمكننـا في هذا تلمس أصداء القـوانـين التـوراتية أيضـاً، ففي سفـر اللاويين يرد ما نصه: «إذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة، فقد فعلا كلاهما رجساً، إنهما يُقتلان، دمهما عليهما»[٧١]. ومع ذلك فإنني أعتقد ان هذا الحديث «منسوب» إلى النبي لأمرين، أولهما: طبيعة الصياغة اللغوية التي تبدو وكأن فقيهاً نحوياً قد صاغها وليس الرسول، ثانياً: ما ورد في سورة النسـاء الآية ١٦، ضمن الحـديث عن الفاحشة: (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان تواباً رحيماً) الذي يكاد يجمع الفقهاء على انها نزلت في اللواطيين. حيث ترد عقوبة اللواط، والتي لا تتعدى الايذاء بالضرب أو بالكلام، أو العفو عنهما في حالة إعلانهما التوبة عن ممارسته لاحقاً.

يبـدو انّ هذا النمط الجنسي البـدائي كان معـروفـاً في الجـزيرة العربية، قبل الاسلام، رغم خلو الشعر الجاهلي من الاشارة إليه. فقد اتهم العديد من سادات قريش، ومنهم أبو جهل، بذلك، رغم اننا نعتقد ان هذا الاتهام ألصق به لاعتبارات سياسية ـ دينية، إلاّ ان الاتهـام نفسـه يؤكـد تفشي اللواط بين الارستقراطية القرشية آنذاك إضافة إلى شيوع التخنث والتشبه بالنساء.

أما اللواط الأصغر فهو وطء المرأة من الدبر، وقد أثار بدوره عاصفة من الخـلافـات بين المـذاهب الفقهية. وأصـل المسألة هو أن أحد الصحابة (عمر بن الخطاب) قال للنبي ذات يوم: «يا رسول الله، هلكتُ»، فقال له: «وما أهلكك؟»، قال: «حوّلت رَحْلي الليلة»، فلم يرد الرسول عليه بشيء، ثم أنزلت: (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم)[٧٢]. وقـد أثارت هذه الآية الكثير من التقولات والتأويل، ففقهاء السنّة يجمعون عموماً على انه يقصد بتحويل الرحْل وطء المـرأة من الخلف، لكن في الفـرج، بخـلاف فقهـاء المذاهب الأخـرى، خصوصاً الشيعة، الذين يرون انها تعني نكاح المرأة من الخلف، لكن في الـدبـر. كما يرى السنّة ان المعنى بـ «الحرث» هو الفـرج الـذي هو موضـع الزرع وأفتوا بتحريم نكاح المرأة في الدبر باستثناء الإمام مالك الذي أباحه في كتاب منسوب إليه يدعى (كتاب السر)[٧٣]، مطابقاً في هذا التفسير فقهاء الشيعة الذين يرون جواز وطء المـرأة في الـدبر، لكن بموافقتها، فعن الإمام الرضا انه جاءه رجل يدعى صفوان بن يحيى وقال: «إن رجلاً من مواليك أمرني ان أسألك عن مسألة هابك واستحيا منك ان يسألك»، فقال له: «وما هي؟»، قال: «الـرجل يأتي امرأته في دبرها؟»، قال: «ذلك له»، وفقال له الرجل: «فأنت تفعل؟»، قال: «إنّا لا نفعل ذلك»[٧٤]. كما روي عن جعفر الصادق ان أحداً سأله: «عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟»، فقال: «لا بأس، إذا رضيتْ»، فقال له الرجل: «فأين قول الله عز وجل: فأتوهن من حيث أمركم الله؟»، قال: «هذا في طلب الولد»[٧٥].

السحاق

منـع الإسلام السحاق أيضاً ووضع له حدوداً مخففة للعقوبة لا تتجاوز الحبس في البيوت شرط توفر أربعة شهود كما في الزنا، باعتباره نكاحاً دون إيلاج، ففي القرآن: (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهنّ الموت أو يجعل الله لهنّ سبيلا)[٧٦]، وهذا يشير إلى ان السحاق كان معروفاً، عند الأرستقراطية العربية على الأقل، قبل ان يستفحل أمره ويشيع إلى درجة إشهاره في العصور الاسلامية التالية. ويقـال ان هنـد ابنة النعمان بن المنذر كانتِ قد أحبت زرقاء اليمامة وساحقتها في قصور المناذرة قبل الإسلام محرزة قصب السبق في هذا المضمار.

إتيان البهائم

حرّم الإسلام إتيان البهائم تحريماً شديداً، فمن حديث للرسول انه قال: «من وقع على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة»[٧٧]، وهذا الحديث يطابق تماماً وصايا العهد القديم: «إذاجعل رجل مضجعه مع بهيمة فإنه يُقتل، والبهيمة تميتونها. وإذا اقتربت امرأة إلى بهيمة لنزائها تُميت المرأة والبهيمة»[٧٨].

وإتيان العرب للبهائم مشهور، فقد كانت قبيلة فزارة تُعَيّر بذلك، وقد قيل فيها:

لا تأمننّ فزارياً خلوتَ به ... على قلوصك، واكتبها بأسيار

(القلوص: الناقة الطويلة القوائم).

كما ورد في الأمثال «أشبقُ من جمّالة»، في حق رجل من بني قيس كان ينكح ناقته[٧٩].

قدسية الجنس والنظام الأمومي

ويمكننـا ان نضيف إلى هذه الأنماط الجنسية المقموعة، والتي لا

(٥٦) سورة النساء، آية ٢٣.
(٥٧) سورة الأحزاب، آية ٤.
(٥٨) سورة الأحزاب، آية ٤٠.
(٥٩) تفسير القرآن العظيم، إبن كثير، ج ١، ص ٤٧٢.
(٦٠) سورة النساء، آية ١٦.
(٦١) سورة النساء، آية ١٥.
(٦٢) فقه السنّة، السيد سابق، المجلد ٢، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٧.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
(٦٤) تحرير الوسيلة، الامام الخميني، المجلد ٢، ص ٤١٤ ـ ٤١٥.
(٦٥) فتاوى الزواج وعشرة النساء، إبن تيمية، ص ٦٧.
(٦٦) تفسير القرآن العظيم، إبن كثير، ج ٣. ص ٢٧٠.
(٦٧) لسان العرب، إبن منظور، ج ١، ص ٦٦١ ـ ٦٦٢.
(٦٨) تفسير القرآن العظيم، إبن كثير، ج ٣، ص ٢٨٨.
(٦٩) سورة النور، آية ٣، يراجع كذلك تفسير القرآن لابن كثير، ج ٢، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٧٠) صحيح سنن ابن ماجه، تأليف الالباني، مجلد ٢، ص ٨٣.
(٧١) الكتاب المقدس، سفر اللاويين، إصحاح ٢٠، سطر ١٣.
(٧٢) سورة البقرة، آية ٢٢٣.
(٧٣) تفسير القرآن العظيم، إبن كثير، ج ١، ص ٢٦٢. كذلك راجع فتاوى الزواج وعشرة النساء، لابن تيمية، ص ١٩٣.
(٧٤) الفروع من الكافي، الكليني، ج ٥، ص ٥٤٠.
(٧٥) تهذيب الأحكام، الطوسي، ج ٧، ص ٤١٤. أيضاً في: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار للطوسي، ج ٣، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(٧٦) سورة النساء، آية ١٥.
(٧٧) صحيح سنن ابن ماجه، الألباني، مجلد ٢، ص ٨٢.
(٧٨) الكتاب المقدس، سفر اللاويين، إصحاح ٢٠، السطران ١٥ ـ ١٦.
(٧٩) الحياة الجنسية عند العرب، صلاح الدين المنجد، ص ٢١.
(٨٠) مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، مجلد ٢، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

نزعم اننا حصرناها كلها، ما يمكن تسميته بالنكاح المقدس أو «تقديس الجنس» عند العرب. فقد ذكر المسعودي ان هناك جماعة من العرب تقدس الإناث وتزعم أنهن بنات الله، فكانوا يعبدونها لتشفع لهم عنده[٨٠]، وقد ورد ذكرهم في القرآن: (ويجعلون لله البنات، سبحانه، ولهم ما يشتهون)[٨١]، كما وردت الإشارة إلى معبوداتهم الانثوية: (أفرأيتم اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، ألكم الذَّكَر وله الأنثى، تلك إذاً قسمة ضيزى)[٨٢]. ويقول ابن جرير ان العرب قد اشتقوا اسم «اللات» من «الله»، يعنون مؤنثة منه[٨٣]. كما ان «الضيزن»، وهو نكاح سبق ذكره، كان في الأصل إسماً لصنم ومنه «الضيزنان» صنما المنذر الأكبر اللذان وضعهما بباب الحيرة ليسجد لهما من دخلها امتحاناً للطاعة[٨٤]، و«أساف ونائلة» صنما قريش اللذان كان يُذبح عليهما تجاه الكعبة، وكانا من قبل رجلاً وامرأة دخلا الكعبة ووجدا خلوة فتضاجعا فيها «فمسخهما الله حجرين»[٨٥] وعبدتهما العرب بعد ذلك. وإذا أضفنا إلى ذلك الطقوس الجاهلية للطواف حول الكعبة، التي كانت تحتم على النساء الطواف شبه عاريات جنباً إلى جنب مع الرجال، يمكننا ان نتلمس إشارات غير منسقة، لكنها قوية، لتقديس الجنس قبل مجيء الإسلام[٨٦]. فلما جاء بترها كلها وأبقى فقط الزواج المعلن عنه، بـ«الدفّ والمزمار» محولاً حق تعدد الزيجات من المرأة إلى الرجل، محصورة بأربع مُعلنات وبعدد لا حصر له (بما ملكت أيمانكم) أي الجاريات، لتؤول فيما بعد إلى الجاريات والغلمان معاً، إضافة إلى نكاح «المتعة» المؤقت الذي حرم بعد تحليله بوقت قصير.

ويتضح من التشريعات الإسلامية حول النكاح ان هدف الإسلام الرئيسي كان في تحويل النظام الاجتماعي من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي إضافة إلى تنظيم عملية التناسل التي يفصلها الإسلام، في تشريع عقوباته بشأنها، عن العملية الجنسية التي لا تستهدف النسل. ومع ذلك فقد ظلت «صلة الرحم» هي الرابطة الأشد بين أبنائها، الرابطة التي لم يوفق الإسلام في محوها بين العرب أو حتى استبدالها بالصلة اليقينية التي أوجدها.

وفي الواقع لم يكن النظام الأمومي قبل الإسلام ترفاً ولا بطراً، بل كان حاجة اجتماعية أوجدتها كثرة عدد الرجال نتيجة العادة البربرية، التي حرّمها الإسلام فيما بعد، وأعني عادة «وأد البنات» التي يشترك فيها العرب مع العديد من القبائل المتوحشة الأخرى، والتي يظهر جراءها، في كل قبيلة بمفردها، فيض من الرجال تكون عاقبته الأولى، بصورة لا بد منها، تشارك بضعة رجال في امتلاك زوجة واحدة، أي شكل تعدد الأزواج، مما ينجم عنه أن أم الولد تكون معروفة بينما أبوه يكون غير معروف. ولهذا فإن حساب القرابة لم يكن يسير إلّا حسب الخط النسائي لا الرجالي، وهذا هو الحق الأمومي. أما العاقبة الثانية لنقص النساء داخل القبيلة فهي خطف نساء القبائل الأخرى بالقوة، وباستمرار[٨٧]. وبمجيء الإسلام، الذي حرّم الوأد، واتساع الفتوحات التي حولت الغزو من داخل القبائل العربية إلى الخارج، حدث فيض كبير في النساء المختطفات بالقوة (السبايا) اللواتي كن يجلبن من أصقاع المعمورة إلى مركز الدولة الإسلامية المنتصرة وأسيادها، مما أوجد خلخلة من نوع مغاير داخل تركيبة المجتمع الجديد. فمن جهة كان الأشراف وأفراد الأسر الحاكمة غارقين في طوفان من النساء والغلمان، بينما كانت الفئات الفقيرة، خصوصاً الجنود، لا يتاح لهم حتى امرأة مؤقتة واحدة من بين آلاف النساء اللواتي كن يغمرن الامبراطورية الإسلامية، خصوصاً بعد ان حرّم عمر بن الخطاب زواج المتعة الذي أباحه الرسول، والذي كان نوعاً من الحل مازالت تبيحه الشيعة الإمامية إلى الآن.

أدت هذه الخلخلة الجديدة إلى شيوع علاقات جنسية غير مسموح بها شرعاً، بين نساء غير مشبعات جنسياً ورجال محرومين، إضافة إلى شيوع أنماط جنسية جديدة بين أفراد الأرستقراطية الإسلامية كنوع من الترف الجنسي الذي كانوا يعيشونه (يكون أبطاله حريمهم أو غلمانهم، أو كليهما معاً)، وبين أفراد الطبقات الفقيرة التي كانت تجد ضالتها في دور البغاء والقوادين أو في الحمامات وزوايا المساجد (مع الغلمان والمؤاجرين)، حيث يقوم شهاب الدين أحمد التيفاشي، في كتابه «نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب»، بمهمة الموثق الدقيق لهذه الفئات التي كانت تخوض في الحرام، منقباً عنها في جيولوجيا القاع، قاع الأيروتيكية العربية المحظور. □

(٨١) سورة النحل، آية ٥٧.

(٨٢) سورة النجم، الآيات ١٩، ٢٢.

(٨٣) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ٤، ص ٢٥٣.

(٨٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣، ص ٢٥٤.

(٨٥) مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، ج ٢، ص ٥٠، كذلك راجع: لسان العرب، لابن منظور، ج ٩، ص ٦.

(٨٦) لمزيد من التفصيلات حول مسألة «النكاح المقدس»، راجع الدراسة الفريدة التي كتبها سيد محمود القمني (القمر الأب، أو الضلع الأكبر في الثالوث)، مجلة الكرمل، العدد ٢٦/١٩٨٧.

(٨٧) أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، فردريك أنجلز، المختارات، ج ٢، ص ١٦٥.



نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب لشهاب الدين أحمد التيفاشي

(زُيّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين)
قرآن كريم

■ يجهد هذا الكتاب في تناول موضوع نادر في تاريخ الأدب الأيروتيكي العربي، إذ يقدم مسحاً شاملاً للظواهر الجنسية المتخفية منها والظاهرة، في المجتمع الاسلامي، حتى نهاية منتصف القرن السابع الهجري، أي قبل وفاة المؤلف ببضع سنين، متناولاً طبقات القوادين والزناة واللوطيين والمساحقات وأساليب عملهم واتصالهم بتركيز دؤوب قل أن يوجد مثله حتى في كتب التأريخ التقليدية الأخرى، جامعاً قدر الإمكان أهم النصوص الشعرية والفكاهية السائدة آنذاك، والتي ما زالت تحتفظ برونقها الى الآن، سابكاً إياها بلغة فخمة وأسلوب رصين تفتقده الكتب الأخرى المصنّفة حول الموضوع عينه.

قسّم التيفاشي هذا الكتاب الفريد الى اثني عشر باباً أضاف اليها مجموعة من الفصول والنوادر والأشعار أسبغت على رصانته مناخاً من المرح والفكاهة ينقله من كتابٍ جاد ورصين مدون بأسلوب أكاديمي بحت الى كتاب متعة وتفكّه، وبالعكس. الأمر الذي يجعل منه موسوعة جنسية متكاملة بهاتها العلمية - الواقعية، المبنية على المشاهدة والتدقيق، وبطرائفها وأشعارها اللذين بذل المؤرخ والأديب والعالم والجغرافي أحمد بن يوسف التيفاشي جهداً مضنياً في جمعهما، سواء من أفواه الناس وبطون الكتب أو من المشاهدة العيانية والتجربة الشخصية، ليخرج هذا الكتاب الذي لا مثيل له، كتاب ما لا يوجد في أي كتاب.

تقسم أبواب الكتاب الى ما يلي:

«مقدمة الكتاب»: يمهد فيها التيفاشي لأسباب كتابته هذا الكتاب من خلال إيراد بضعة أحاديث عن الرسول والصحابة تتناول إباحتهم للمزح والفكاهة وتحبيذهم لها في الأوقات المناسبة. ثم يورد أخباراً ونوادر وأشعاراً لشخصيات تاريخية معروفة تدور حول الشأن نفسه، ليضع بعدها أبواب الكتاب ويبين سبب تسميته بهذا الاسم.

الباب الأول: «في الصفع وما فيه من الفوائد والنفع»، تناول فيه تلك الطبقة الطفيلية التي ظهرت في العصور الإسلامية المتأخرة، وهي طبقة (المنصفعة) المدرجة ضمن حاشية السلاطين وأصحاب النفوذ، وتكون وظيفتها تلقي الصفعات من أسيادهم الذين يودون التنفيس عن غضبهم أو «التعبير عن مودتهم» بهذا الأسلوب السادي. وفي الحقيقة فإن هذا الباب هو الباب الشاذ الوحيد الذي لا علاقة مباشرة له بالجنس، محور الكتاب. يقوم فيه الكاتب بتبيان فضائل الصفع والامتيازات التي يحصل عليها المنصفع ويبين أقسام الصفاع مفنداً الحجج التي قامت ضده بأسلوب لا يمتلكه إلاّ عالم طبيب يمسك زمام اللغة. ورغم أن المؤلف امتدح كثيراً (المنصفعة) وعدد فضائلهم فيجب ألّا يؤخذ ذلك منه مأخذ الجد، فهو وإن فعل ذلك فإنه جمعهم مع القوادين والقحاب والمؤاجرين في كتاب واحد. ويمكن اعتبار هذا الباب توثيقاً للنزعات «السادو - مازوشية» المتحكمة بذوي السلطان وحاشيتهم من المنصفعة، وما أكثرهم في عصرنا الحاضر.

الباب الثاني: «في أصناف القوادين والقوادات، وما جاء فيهم من نوادر وأشعار»، وفيه يتكلم المؤلف عن أنماط القوادة السائدة في ذلك العصر وحيل القوادين في الإيقاع بالزبائن، مقسماً إياهم الى اثنين وعشرين صنفاً من القوادين والقوادات، سواء من قاد منهم على البغايا أو على الغلمان، ثم يورد فصلاً طويلاً يتناول فيه «ما جاء فيهم من الأخبار والنوادر»، إضافة الى الأشعار التي لها صلة بهم وبمهنتهم.

الباب الثالث: «في شروط الزناة وعلامات القحاب»، وفيه يصف مستلزمات الزاني الضرورية التي لا بد منها لإصطياد المرأة التي يريد، مقدماً دليل عمل له، مستعيناً بالنوادر والأشعار. ثم يختم الباب بتبيان علامات المرأة الزانية وأنماط سلوكها لتسهيل الإيقاع بها وكذلك إدراج العلامات التي يستدل بها على محبتها له.

الباب الرابع: «في القحاب المتبذلات، ونوادر أخبارهن وملح أشعارهن»، فيه يقسم المصنف القحاب الى سبعة أصناف، كل صنف بحسب الطريقة التي يتبعنها للإتصال بالزبائن أو اصطيادهم، وبين الحيل التي يلجأن اليها لنيل غايتهن من كل واحد أحد منهم.

ثم يليه فصل جمع فيه التيفاشي من النوادر والأخبار ما استطاع، يليه فصل آخر يتضمن ملح الأشعار لهذا الباب.

الباب الخامس: «في نوادر أخبار الزناة وملح أشعارهم وحكاياتهم»، ضم فيه التيفاشي الحكايات والأشعار التي اطلع عليها في بطون الكتب أو سمعها أثناء تجواله الطويل في بلدان المشرق والمغرب أو مرت به عياناً إسوة بالأبواب الأخرى التي ستليه.

الباب السادس: «في شروط اللاطة وعلامات المؤاجرين»، يذكر فيه صفات اللاطة وشروط عملهم، مقتبساً من الجاحظ، ومن تجربته الشخصية. ثم يذكر صفات الغلام المؤاجر وكيفية الإستدلال بها عليه.

الباب السابع: «في نوادر أخبار المرد المؤاجرين، وملح أشعارهم»، جمع فيه النوادر التي تخص المرد والأشعار التي قيلت فيهم.

الباب الثامن: «في نوادر أخبار اللاطة، وملح أشعارهم»، وهو باب مستفيض في نوادر اللواطيين، يليه فصل في ملح الأشعار التي تناولتهم، ثم فصل ظريف فيه تقليد مسجوع من قاضي الفسقة الى نائبه في الاسكندرية يتضمن وصاياه له.

الباب التاسع: «في أدب الدبّ، ونوادر أخباره وملح أشعاره»، والدبّ معناه: انتهاز حلول الظلام ونوم الناس للزحف الى غلام نائم، أو رجل، ومضاجعته دون أن يدري ويبدو ان هذه العادة كانت مستفحلة منذ عصر الجاحظ الذي تناولها في بطون كتبه وامتدت الى ما بعد عصر التيفاشي، الذي يتحدث في الفصل الأول من هذا الباب عن شروط الدابّ والأشياء التي يجب أن يستعين بها للنيل ممن يشتهيه، ثم يليه فصل في النوادر والفكاهات التي جرت حول حوادث الدبّ، وفصل آخر لرواية الأشعار التي تدور حول هذا الموضوع.

الباب العاشر: «في إتيان الإناث كما في الذكور، وما قيل فيه من نوادر وملح الأشعار»، تناول فيه نكاح المرأة من الدبر، طبياً وفقهياً، مستنداً الى أحاديث الرسول والفقهاء وتعليقاتهم اللغوية والفقهية حول الآية المشهورة: (نساؤكم حرث لكم)، ثم يورد فصلاً جمع فيه نوادر هذا الباب، وفصلاً آخر لأشعاره.

الباب الحادي عشر: «في أدب السحق والمساحقات، ونوادر أخبارهن، وملح الأشعار فيهن»، وهو باب خاص بالسحاق، تناول فيه العوامل

■ «نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب». شهاب الدين أحمد التيفاشي. تحقيق جمال جمعة. شركة رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢.



الفسيولوجية في تكوين هذا الميل عند النساء ووجهة نظر الأطباء والحكماء، في ذلك العصر، في أسبابه. ثم يتحول الى الحديث عن شروطهن وصفة عملهن وعن كيفية ممارسة السحاق فيما بينهن، مورداً بعض الحكايات والنوادر حولهن. ثم يخصص فصلين أولهما «في مدح السحاق والاحتجاج له»، والثاني «في ذم السحق»، من خلال إيراد النوادر والأشعار التي نظمت في ذلك.

الباب الثاني عشر: «في الخناث والمخنثين، وما جاء فيهم من نوادر وأخبار وملح وأشعار»، وهذا هو الباب الأخير في الكتاب وأكثره تفصيلاً، قسمه المصنف الى ثمانية فصول، وهي:

١ ـ في معنى الخناث وسببه، على رأي الفلاسفة.
٢ ـ في أسماء المخنثين من كفار قريش ومن ضربَ به المثل.
٣ ـ في أخبار مجان المخانثة المتهتكين، في الدولتين الأموية والعباسية.
٤ ـ في طرف أخبار المخنثين العصرية.
٥ ـ في مسائل سألتُ عنها، في هذا الباب، فأجبتُ عنها.
٦ ـ في نوادر المخنثين وملحهم.
٧ ـ في ملح ما جاء من الأشعار، في المخنثين، والاحتجاج بها لهم وعليهم.
٨ ـ في سبب الخناث وعلاجه، على رأي محمد بن زكريا الرازي.

المؤلف

هو شهاب الدين أبو العباس بن يوسف التيفاشي القيسي، وفي الاعلام للزركلي «شرف الدين أحمد بن يوسف القيسي التيفاشي»[1]. ولد في قرية تيفاش عام ٥٨٠هـ/١١٨٤م، وكانت من قرى قفصة التونسية إلا أنها الآن ضمن قسنطينة بالجزائر. نشأ التيفاشي بين تيفاش وقفصة برعاية والده الذي كان قاضياً هناك، حيث تتلمذ على يد أبي العباس أحمد بن أبي بكر المقدسي ثم دخل تونس العاصمة وهو صغير السن فأخذ من شيوخها. سافر في حداثته الى القاهرة وقرأ فيها على يد العلامة موفق الدين عبداللطيف البغدادي، ثم الى دمشق مشتغلاً فيها على يد تاج الدين الكندي.

قضى التيفاشي مدة طويلة، غير معروفة، في الشرق ليعود بعدها الى وطنه متولياً منصب القضاء في ظل الدولة الحفصية، ومن ثم الى مصر لتولي المنصب عينه فيها، ثم يقوم بجولات طويلة، فيما بعد، الى أرمينية والعراق وفارس يعتقد أنها كانت لتقصي المعادن والأحجار قبل أن يصنف كتابه الشهير «أزهار الأفكار في جوهر الأحجار»[2].

تأخذ مؤلفات التيفاشي، التي سندرجها بعد حين، طابعاً متنوعاً وموسوعياً، غنياً غنى العصر الذي نشأ وترعرع فيه، نعني عصر الدولة الموحدية المنتصرة، المنفتحة على المعارف والعلوم في المغرب، وعصر الناصر صلاح الدين الأيوبي من جهة المشرق. ويمكننا أن نلمس عمق الانفتاح العقلي عند الموحدين، الذين نشأ التيفاشي تحت ظل جناحهم، من خلال الاطلاع على العناوين التي أدرج المؤلف موضوعاتها في هذا الكتاب فقط. فالموحدون لم يكونوا الحماة العسكريين لجسد الأمة من الظلام الكاثوليكي القادم من الغرب فقط، بل كانوا حماة عقلها أيضاً باحتضانهم لكل المفكرين والعلماء والأدباء الهاربين من جور الأسبان في الأندلس[3] وحرصهم على توفير مناخ عقلي حر يطلق طاقاتهم المبدعة بكل تنوعاتها، هذا المناخ الذي سيفتقده العرب لقرون طويلة قادمة. تثير قائمة مؤلفات التيفاشي الحيرة حول كنه طاقته الابداعية، فالذي اطلع على كتابه الأول «في جواهر الأحجار» سيصاب بالدهشة حينما يرى أن الكاتب قد صنف أنواع الزناة والقوادين، في



كتابه هذا، بمثل العناية التي صنف بها الأحجار الكريمة في كتابه السابق، والقارىء سيتلمس بلا ريب، من خلال لغة الكاتب، معرفة مدى اطلاعه الجغرافي والتاريخي والطبي زائداً أبّهة لغوية تضاف الى ثقافته الأدبية ومعرفته الحميمة بحياة الناس اليومية في عصره.

تورد موسوعة بروكلمان خمسة مؤلفات فقط للتيفاشي، بينما تضم القائمة التي صنّفها اسماعيل باشا البغدادي (هدية العارفين) حوالي ضعف هذا العدد، ويمكننا هنا إدراج ما أمكن تصنيفه له ونسبته اليه في شتى المصادر[4]:

١ ـ أزهار الأفكار في جواهر الأحجار: «كتاب في علم المعادن والأحجار الكريمة، صنّف فيه التيفاشي ٢٥ نوعاً منه. طبع الكتاب في مصر عام ١٩٧٧ بتحقيق السيدين محمد يوسف حسن ومحمد بسيوني خفاجي».

٢ ـ المنقذ من التهلكة في دفع مضار السموم المهلكة: «كتاب طبي عن المعادن والأحجار».

٣ ـ الدرة الفائقة في محاسن الأفارقة «وهو كتاب مفقود».

٤ ـ رجوع الشيخ الى صباه في القوة على الباه «كتاب في الثقافة الجنسية، نُسب خطأً الى ابن كمال باشا، لكن بروكلمان وجورج سارتون في كتابه (مقدمة لتاريخ العلم) ينسبانه الى التيفاشي[5]. وقد أطلعتُ مؤخراً على نسخة تجارية منه (بلا محقق أو دار نشر) أمكنني خلال مقارنتها توكيد ظني بنسبتها للتيفاشي لا إلى ذلك الباشا التركي».



التيفاشي الكبيرة في مختلف أنواع العلوم والتأريخ والجغرافية والآداب، قال عنها ابن منظور انها تتألف من أربعين مجلداً. ويعتقد انها تضم جميع مؤلفاته التي ذكرناها إضافة الى مؤلفات أخرى لم تورّد سابقاً هي :

أ ـ متعة الاسماع في علم السماع: «وهو كتاب في الرقص والموسيقى عند الشعوب».

ب ـ كتابان في «تاريخ الأمم»، وهما مفقودان.

ج ـ طل الأسحار على الجلنار في الهواء والنار وجميع ما يحدث بين السماء والأرض من آثار: «وهو كتاب في وصف الفصول الأربعة والأنواء وظواهر الطبيعة، يعد أقدم موسوعة في علم الأرصاد الجوية»[٨].

ويُعتقد أن هذه الموسوعة التيفاشية قد وقعت للأسف بيد ابن منظور الذي قام باختـزالهـا والعبث بها متلفـاً واحـدة من أعـظم الموسوعات في التراث الحضاري الإنساني التي أفنى هذا العالم الكبير سنوات عمره في كتابتها قبل أن يوافيه الأجل في القاهرة عام ٦٥١هـ/١٢٥٣م[٩].

المخطوطات

استغرقت في نفض الغبار عن هذه الدرّة الثمينة قرابة السنتين، مشتغلاً فيهـا على ثلاث مخطوطـات تختلف في مستـويات اتقانها النسخي وأمانتها للأصل وهي على التوالي:

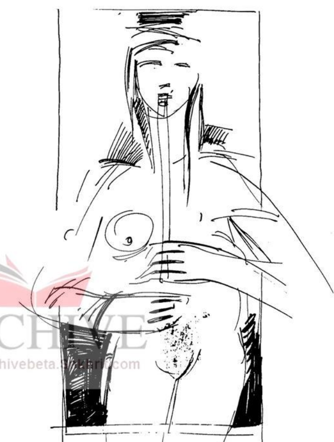
١ ـ مخطوطة المكتبة الوطنية في باريس رقم [Arabe 5943] وهي أكمل النسخ وأدقّهـا، استعملتها بشكل أساسي لتحقيق الكتاب. يرجع تاريخ نسخها الى عام ٩٧٢هـ/١٥٦٣م رمزت اليها بالحرف [أ].

٢ ـ مخطوطة المكتبة الوطنية في باريس رقم [Arabe 3055] وهي نسخة مكتوبة بخط واضح لكنها مليئة بالأخطاء اللغوية والإملائية، كما فيها الكثير من المقاطع المحذوفة بتعمد حتى كأن رقيباً كان عليها. لم يدون عليها تأريخ النسخ، لكن في أولها بعض تواقيع لمالكيها تحمل أسماءهم وتواريخ تملكهم لها، أقدمها ما دوّن فيه «من كتب الفقير محمد شاهين الحموي غفر الله له في سنة ١٠٩٩هـ». أي ١٦٨٧م، استُعملتْ كنسخة مساعدة ورمزتُ اليها بالحرف [ب].

٣ ـ مخطوطة المكتبة الملكية في كوبنهاغن رقم [Cod. Arab CCXII] وهي مخطوطـة مكتوبة بخط جيد لكنها تشابه المخطوطة (ب) من حيث الحذف والابتسار كأنها هي نقلت عنها. تخلو كذلك من تأريخ التدوين، لكنني أرجح الفترة نفسها التي نُسخت فيها مخطوطة (الروض العاطر) التي حققناها سابقاً، أي عام ١١٣٣هـ/١٧٢٠م، لأنها جُلبت في الفـترة نفسهـا التي كان فيها الرحالة الدانماركي، المستشرق فون هاون Von Haven يجوب بلاد العرب بحثاً عن المخطوطات، ورمزت اليها بالحرف [ج].

حاولت في بادىء الأمر أن أبيّن جميع الفروق بين المخطوطات، لكنني بعد أن قطعت شوطاً طويلاً وجدت أن الهوامش ستزيد من حجم الكتاب الى الضعفين، فقررت فقط أن أشير الى ما التبس عليَّ، وهو نادر جداً، أو الى الكلمات التي تحتمل عدة قراءات في المخطوطات الأخرى، ثم أضفت جميع النصوص الزائدة في النسختين [ب، ج] الى هوامش الكتاب وأشرت الى مصدرها، أما باقي الجهد فسيلحظه القارىء حينما يتصفح هذا السفر الرائع الذي سيلقي أضواء جديدة على واقع الحياة اليومية في العصور الاسلامية السابقة، اجتماعياً وسيكولوجياً، بنصه الكامل الذي يمكنني أن أؤكد بأنه أقرب الى الأصل الذي كُتب فيه بشكل كبير. إني لأرى التيفاشي يبتسم في قبره. □

جمال جمعة



٥ ـ سجع الهديل في أخبار النيل: «كتاب في جغرافية مصر ووادي النيل، ورد اقتبـاس منـه في (بدائع الزهور في وقائع الدهور) للحنفي الذي ذكره باسم: سجع الهديل في أوصاف النيل»[٦].

٦ ـ سرور النفس بمدارك الحواس الخمس: «يقول القلقشندي ان هذا الكتاب وضع في جغرافية البلدان»[٧].

٧ ـ الشفا في الطب عن المصطفى: «كتاب في المعرفة الطبية تبعاً لأحاديث الرسول كما يبدو».

٨ ـ قادمة الجناح في النكاح: «كتاب جنسي في الجماع».

٩ ـ الديباج الخسرواني في شعر ابن هاني: «شرح ديوان محمد بن هانىء التونسي الأندلسي».

١٠ ـ درة الآل في عيون الأخبار ومستحسن الأشعار: «كتاب في التاريخ والشعر كما أعتقد».

١١ ـ نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب: «وهو كتابنا هذا».

١٢ ـ فصل الخطاب في مدارك الحواس لأولي الألباب: «وهو موسوعة

تحفة العروس ومتعة النفوس لمحمد بن أحمد التجاني

جليل العطية

«حبب إليّ من دنياكم: النساء والطيب»
حديث شريف

■«تحفة العروس» موسوعة في المرأة العربية زجّ فيها مؤلفها أبو عبدالله التجاني طائفة من الحكايات والأخبار والنوادر والأحاديث والأشعار، ومعلومات دينية وتاريخية ولغوية تخصّ المرأة جسداً وروحاً، عقلاً وقلباً. . .

فالكتاب يزودنا بلمحة من لمحات الحضارة العربية خلال نحو ألف سنة ـ من العصر الجاهلي حتى أيام المؤلف ـ فيها الطرافة والعظة والدروس، وفيه أخبار عن الخلفاء والخلعاء، والأمراء والسفهاء، والقضاة والمحدّثين وكذلك عن الزهاد والاعراب والجواري والحمقى في المشرق والمغرب. فهو مرآة تجسد ماضينا بكل ما فيه من مواطن الخير والقوة والصلاح والفساد والانحلال. ولم يذكر التجاني سبب تأليفه الكتاب، ويبدو أنه وضعه لأحد الأمراء الحفصيين في تونس أوائل القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وجعله في خمسة وعشرين باباً، وذكر أنّ السبب الذي دفعه الى تأليفه يعود إلى أنّ التلذذ بالنساء أعظم اللّذات، وأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قدمهن على سائر الشهوات، ولهذا فإنه رأى أن يجمع كتاباً في أخبارهن (يجمع بين إفادة العلم وامتاع النفوس). لقد وضع التجاني كتابه هذا بعقل فقيه إسلامي، وقلب أديب عربي، فجاء بما عجز عنه اللاحقون.

و«تحفة العروس» ليس نصاً خليعاً يقرأ في السهرات أو الخلوات، فمؤلفها من أئمة المالكية، ولقد اعتمد على أكثر من مائة مصدر، أغلبها مفقود اليوم، والعجيب أن الغربيين اكتشفوا هذا الكتاب قبلنا! فلقد ترجم الى الفرنسية (١٨٤٨م)، وإلى الانكليزية والألمانية وغيرها من اللغات الأوروبية والشرقية، ولم تصدر منه إلّا طبعة عربية رديئة، مشوهة (القاهرة ١٣٠١هـ ـ ١٨٨١م). ومنذ سنوات أعادت احدى دور النشر التجارية طباعته بعد أن حذفت منه كل ما له صلة بالجنس والأعضاء الجنسية بدعوى (الحفاظ على الأخلاق) تجنباً لسيف الرقابة في القطر الذي صدرت فيه!

ترجع صلتي بـ«تحفة العروس» الى اثنتي عشرة سنة خلت، أطلعني صديقي فاروق مردم بك على نشرة القاهرة التي تحتفظ بها المكتبة الشرقية في باريس، ولقد بهرتني بما احتوت عليه من علم وأدب، وكنت قبل ذلك أحسب أن هذا الكتاب من الأدب الجنسي الرخيص، من قبيل «رجوع الشيخ الى صباه» و«نواظر الأيك» وذلك استناداً الى ما ذكره حاجي خليفة في كتابه «كشف الظنون» حيث عدّه من كتب «علم الباه»!

ومنذ ذلك الوقت عزمت على إصدار نشرة علمية منه، تعيد اليه مكانته اللائقة في المكتبة العربية، وفي سبيله شددت الرحال للإطلاع على مخطوطاته الكثيرة المبعثرة، فزرت تونس والمغرب، وإسبانيا وبرلين وبغداد والكويت واستانبول، حتى انني اطلعت على أكثر من ثلاثين مخطوطة منه، وبعد دراستها اخترت ست نسخ منها، أقمت نشرتي هذه عليها، بعد أن بذلت جهدي في تحقيق النصوص وتخريجها من مصادرها الأصلية، والتعريف بطائفة من الأعلام والمواضع، وتصحيح الأخطاء الإملائية واللغوية والنحوية التي تفشت في المخطوطات المعتمدة، واتخذت النسخة التونسية المنسوخة سنة ٨٠٦هـ أساساً في التحقيق لقدمها وقرب كتابتها من عهد المؤلف.

وأحسب أن القارىء سيوافقني في أن اخراج هذه (التحفة) الى عالم النشر هو إثراء للمكتبة العربية. وأن بقاءها على الرفوف خسارة فادحة، ولعل اهمالها طيلة هذه القرون، يعود الى معالجتها الشؤون الجنسية بشكل علمي، صريح، وفي هذا الصدد أقدّم لزملائي (الرقباء العرب) فقرات كتبها الدكتور الأستاذ محمد خلف الله منذ أكثر من ربع قرن (!) في مجلة الثقافة (العدد ٥٥)، ص ٢١:

«هناك ظاهرة في كتاب الأذكياء لابن الجوزي، رأيت أن أشير اليها لتفشيها في كتب الأدب العربي، ولظهورها جريئة عارية في كثير من الكتب الكبيرة المتداولة، مثل كتاب الأغاني وعيون الأخبار، تلك ما يسميه الناس في هذه الأيام الأدب المكشوف. فترى المؤلف، سواء أكان عالم أدب، أم عالم دين ـ يذكر أعضاء الجسم تصريحاً لا تلميحاً، ويكشف عن شؤون الجواري والغلمان كل مستور، وربما لم يجد حرجاً في أن يصف أحوال الجنس ما يعدّ استهتاراً وفجوراً، وقد يضيف الى ذلك أحياناً من القرآن الكريم، تتمثل به هذه الجارية أو تلك في مواطن غير صالحة. ولم أر من مؤلفي الأدب العربي من اعتذر لهذه النزعة في التأليف وحاول تبريرها إلّا ابن قتيبة في الجزء الأول من كتابه عيون الأخبار، إذ بيّن أن ذكر عورات الجسم لا شيء فيه ما دام لا يتعدى حدود العلم، الى القحة والفجور».

المؤلف

أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد بن أبي القاسم التجاني ـ ينتسب الى قبيلة «تجان» ـ بكسر التاء ـ من قبائل المغرب، من أسرة علمية عريقة بالكتابة، أديب وكاتب ولد في تونس، وعمل في ديوان الإنشاء ثمّ تولى الكتابة للواثق بالله يحيى بن أبي إسحاق صاحب المملكة الحفصية في مدينة (بجاية)، ثم عاد الى تونس ليتولى مركزاً مرموقاً في ديوان الرسائل برعاية الأمير زكريا بن أحمد وظل يتنقل في الوظائف، وبعد وفاة الأمير أبي عصيدة (٧٠٩هـ ـ ١٣٠٩م) اضطربت الأحوال، ويبدو أنه انتقل الى تلمسان حيث أخذ لقبها ـ على الطريقة القديمة ـ وذكر في (تحفة العروس) من شيوخه عمر بن محمد بن علوان [رقم ٩٥٦]، أخذ عنه في خلال سنة ٧٠٢ هـ وتوفي هذا سنة ٧١٠هـ. ورجح الزركلي (في الأعلام ٥/٣٢٤) وفاة التجاني بعد سنة ٧٠٩هـ ـ ١٣٠٩م. ولقد خلف ابناً أديباً هو أبو محمد عبدالله اشتهر برحلته.

مؤلفاته

وللتجاني مؤلفات كثيرة منها:

١ ـ أحكام النكاح ـ ذكره في هذا الكتاب.

٢ ـ أداء اللازم في شرح مقصورة حازم، وهي ألفية ـ ذات ألف بيت وضعها حازم القرطاجني المتوفى سنة ٦٨٤هـ ـ ١٢٨٥م. وضع المؤلف هذا الشرح في المحرم من عام ٦٩٩هـ، فهو من أقدم مؤلفاته.

٣ ـ تحفة العروس ـ سيأتي الكلام عليه مفصلاً.

٤ ـ تقييد على صحيح مسلم ـ ألّفه أثناء إقامته بطرابلس (الغرب) سنة ٧٠٧هـ.

٥ ـ تقييد على المسند الصحيح للبخاري ـ (البخاري محمد بن إسماعيل) ألّفه في طرابلس أيضاً.

٦ ـ الدر النظيم (في الأدب والتراجم).

٧ ـ علامة الكرامة في كرامة العلامة ـ يبدو أنه يشتمل على ترجمة لعدد من الكتاب.

جليل العطية، كاتب عراقي مقيم في باريس، حقق كتاب «تحفة العروس ومتعة النفوس» للتجاني، وكتاب «القيان» للأصبهاني وكتاب «الديارات» للأصبهاني أيضاً.





٨ ـ نفحات النسرين في مخاطبة ابن شبرين ـ مجموع أدبي جمع المخاطبات والمجاوبات الدائرة بينه وبين الأديب الأندلسي محمد بن أحمد بن شبرين الجذامي.

٩ ـ الوفاء ببيان فوائد الشفاء ـ وهو شرح لكتاب (الشفا بتعريف المصطفى) للقاضي عياض بن موسى اليحصبي، وصلت الينا قطعة حسنة منه مودعة في دار الكتب الوطنية بتونس وانظر الفقرات ٧٩، ٤٩٦، ٩١٤ من كتابنا. وله شعر كثير لا ندري أجمع أم لا؟

ومن قائمة مؤلفاته يتبيّن أنه ألّف في الفقه والأدب وعلم الرجال (البيليوغرافيا)، ويظل كتابه (تحفة العروس) خير مصدر ينير لنا جوانب من حياته وثقافته الموسوعية العالية.

تحفة العروس

يقول العلامة حسن حسني عبدالوهاب (ورقات ٣/١٨٣).

تحفة العروس، مجموع أدبي رائق رتبه على خمسة وعشرين باباً في معاشرة النساء وأخلاقهن وخصالهن، وصفة أعضائهن من حسن وقبح، وفي العفاف والصون، وفي الزينة والتطيب، وفي حقوق المرأة على الرجل، وفي الغيرة، وبيان ما يحمد منها وما يذم ـ وختمه بباب متسع في الـمُلح والمفاكهات من هذا النوع، وأورد فيه من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مع تفسيرها وشرحها، ومن الحكايات الطريفة ما يناسب كل مقام، وقد وهم بعض مستشرقي الإفرنج ـ مثل بروكلمان وغيره ـ إذ ظن انه من نوع كتاب (رجوع الشيخ الى صباه)، والحقيقة أنه ليس هو من النمط المشار اليه، ولم يوضع لهذا الغرض ـ بل يلوح من خلاله أن المؤلف أراد أن يثبت ـ على عادته ـ سعة إحاطته بالأدب العربي القديم، ورسوخه في فهم نصوصه مع شرحها وتفسير الغامض منها، ثم إنه أبان، في مقدمة كتابه الغرض الذي رمى اليه من وضعه، خشية منه أن يظن به النزول الى صف الكتب المصنفة في المجون والفحش والمستهجن على ما كان جائزاً في عصر تقهقر الآداب العربية، فيقول في خطبة (تحفة العروس): «وليس كتابنا هذا في الحقيقة كتاب سمر وإنما هو كتاب علم ونظر، والواقع يؤيد ذلك».

نقلت هذا النص ـ على طوله ـ تقديراً للمكانة العلمية والموضوعية التي يتمتع بها الأستاذ ح. ح عبدالوهاب ـ رحمه اللّه. فلقد عرف قدر (التجاني) وقوّمه خلافاً لمن أصدروا حكمهم على كتابه، دون مطالعته، مطالعة جدية!

وإضافة إلى ما ذكره علامة تونس، يتمتع الكتاب بمزايا منها:

١ ـ أنه صرّح بالنقل من أكثر من مائة مصدر، هذا عدا كتب الحديث ودواوين الشعر. وبهذا فإنه كان موضوعياً، خلافاً لمعظم مؤلفي فترته، ممن كانوا ينقلون من المصادر دون الإشارة اليها أو مناقشتها.

٢ ـ حفظ لنا نصوص طائفة من الكتب المفقودة اليوم، بينها ـ على سبيل المثال ـ طارد الهموم لأبي بكر الصولي، الكمائم للبيهقي، الأوصاف لحمزة بن الحسن الأصبهاني، النساء لابن شبل، تاريخ ابن الساعي، تاريخ الحصين، النساء لابن شعبان، رسالة الطيب لأبي ياسر البغدادي، كنوز المطالب، واجب الأدب، الطالع السعيد، خزانة التاريخ لابن سعيد، المظفري لابن الأفطس، النظر في أحكام النظر لابن القطان، المسهب للحجاري، النزهة لابن وكيع التنيسي. قادمة الجناح للتيفاشي، وغير ذلك من المصادر المشرقية والمغربية ـ الأندلسية.

٣ ـ حفظ لنا مجموعة من النصوص النادرة للكتب وصلت الينا، غير أنها ناقصة، مبتورة، وبهذا فإنه قدم لنا خدمة علمية لا تنسى، منها:

الذخيرة لابن بسام، الأخبار الموفقيات للزبير بن بكار، أدب النديم لكشاجم، تحفة القادم لابن الابار، تاريخ بغداد لأحمد بن أبي طاهر، تاريخ ابن الكردبوس، تاريخ عمارة اليمني، مروج الذهب للمسعودي وغيرها.

٤ ـ اقتبس من مخطوطات لا تزال تنتظر من يزيح عنها غبار الزمن ـ وبهذا يمكن الإفادة منه في التدقيق والمقارنة، منها:

اقتباس الأنوار للرشاطي، أدب النساء لعبدالملك بن حبيب، الفصوص لصاعد القرطبي، المُعلِم للمازري، نور الطرف لأبي إسحاق الحصري، روض الأزهار للقرطبي إلخ.

٥ ـ نقل عدة قصائد ومقطوعات من دواوين شعرية تختلف عن النسخ المتوفرة بين أيدينا، وبهذا يمكن الانتفاع منه في الطبعات الجديدة لها أو في الدراسات الأدبية.

مصادر التحفة

ذكرنا طائفة من المصادر النادرة والقيمة التي اعتمد عليها (التجاني) في وضع كتابه، ونود هنا أن نقدم إشارة صغيرة عن أهم خمسة مصادر أكثر من النقل منها وهي ـ حسب الأهمية:

١ ـ كتاب النساء لأبي الفرج نحو ٣٩ مرة.

٢ ـ الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني نحو ٣٠ مرة.

٣ ـ إحياء علوم الدين للغزالي نحو ١٧ مرة.

٤ ـ الأخبار الموفقيات للزبير بن بكار نحو ١٣ مرة.

٥ ـ زهر الآداب لأبي اسحاق الحصري نحو ١٣ مرة.

يتبين لنا أن كتاب النساء لأبي الفرج أهم مصادره على الإطلاق. فمن هو أبو الفرج.. هذا؟

لقد تبادر للبعض انه أبو الفرج الأصبهاني.. غير أنه لا يمكن أن يكون صاحب «الأغاني»، لأنه ذكره مع لقبه كلما ورد ذكره في الكتاب، كما أن أسلوبه يختلف عنه كثيراً وكذلك مادة الكتاب، وتخيل آخرون انه الشلحي العكبري (محمد بن محمد بن سهل) لا لسبب إلّا أنه ألّف كتاباً عنوانه: النساء وأن كنيته تتفق مع صاحب الكتاب.

يبدو لي، بعد دراسة مستفيضة للنصوص المنقولة أن أبا الفرج المقصود عند (التجاني) هو: ابن الجوزي (عبدالرحمن بن علي) المتوفى سنة ٥٩٧هـ ـ ١٠٢١م، له نحو ٤٠٠ كتاب ورسالة، ولكثرتها وضع الباحث العراقي عبدالحميد العلوجي كتاباً كاملاً للتعريف بها عنوانه (مؤلفات ابن الجوزي) طبع في بغداد (١٩٦٥). ويتبيّن لدارسي ابن الجوزي أنه صنّف عدّة كتب في المرأة، بينها كتاب ضخم عنوانه النساء أو أخبار النساء، وقد تولى ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر بن أيوب) المتوفى سنة ٧٥١هـ ـ ١٣٥٠م اختصار هذا الكتاب أو تهذيبه ـ كما كان يقال ـ غير أن المخطوطات التي وصلت الينا تحمل اسم ابن الجوزية كمؤلف له، ولا يحمل الكتاب مقدمة، ولشدة الصلة بين لقبي المؤلفين فقد نشر معزواً لابن الجوزية. وروح ابن الجوزي وظرفه يبدوان في تضاعيفه، ولقد وجدنا فيه مجموعة من الأخبار التي نقلها (التجاني) من النسخة التامة التي كان يملكها منه، بينما افتقدنا مجموعة أخرى لإهمالها من قبل مهذب الكتاب ابن الجوزية. وهكذا يمكن الاطمئنان الى أن كتاب النساء الذي ينقل منه صاحب (التحفة) هو لابن الجوزي. وأكتفي بهذه الملاحظات الآن على أمل نشر دراسة موسعة قريباً.

أهمية التحفة

«تحفة العروس» ليست نصا خليعا، كما تفهم الخلاعة اليوم، فمؤلفها ـ التجاني ـ من أئمة المالكية، ميزته أنه فقيه وأديب. فقيه حفظ القرآن والحديث واستوعب كل التراث الأدبي من شعر ونثر. و(التحفة) من أواخر ما ألّف، ولهذا جاءت ـ كاسمها ـ في قمة النضج، كتبها بعقل فقيه وقلب

■ «تحفة العروس ومتعة النفوس». محمد بن أحمد التجاني. تحقيق جليل العطية. شركة رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢.

(١) الأعلام، خيرالدين الزركلي، ج ١، ص ٢٧٣.

(٢) أزهار الأفكار في جواهر الأحجار، أحمد التيفاشي، تحقيق د. محمد يوسف حسن/د. محمد بسيوني خفاجي، ص ٩، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٧.

(٣) راجع مقدمتنا لكتاب (الروض العاطر في نزهة الخاطر) للنفزاوي، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٠.

(٤) هداية العارفين، اسماعيل باشا البغدادي، استانبول، ١٩٥١، وموسوعة بروكلمان/أزهار الأفكار في جواهر الأحجار للتيفاشي.

(٥) Introduction to the History of Science, George Sarton, 1931.

(٦) بدائع الزهور في وقائع الدهور، محمد بن إياس الحنفي، ج ١، ص ٦٤.

(٧) صبح الأعشى في صناعة الانشا، أحمد القلقشندي، ج ٤ ص ٧٧.

(٨) أزهار الأفكار في جواهر الأحجار، أحمد التيفاشي، ص ١٢ ـ ١٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠.

أديب. وهو يتفحص النصوص ويزنها ويعطي رأيه فيها. ويقول في المقدمة: «وربما تعرضنا لتصحيح ما حكم العلماء بتصحيحه من تلك الأحاديث، وبتسقيم ما حكموا بتسقيمه... وإذا ذكرنا في باب حديثين فأكثر حكمنا بصحة أحدهما أو ضعفه، فليس سكوتنا عن الباقي حكماً بأنه على خلاف ذلك، بل إنما ننبّه على ما أمكن ونذكر ما تيسّر».

وهكذا، يتضح انه عالم موضوعي، مبدع وليس (حاطب ليل) ينقل من الآخرين بشكل عشوائي. ولهذا كانت (التحفة) مصدراً مهماً عني اللاحقون بها، واقتبسوا منها الكثير وفي مقدمتهم السيوطي، والناشري في كتابه (انتهاز الفرص في الصيد والقنص) ومؤلف كتاب (نزهة الأبصار في أخبار ذوات القناع) وغيرهم.

«تحفة العروس» موسوعة في المرأة العربية، تدل على تبحر (التجاني) في علوم الدين والأدب والتاريخ والجمال والجنس.

مشكلة العنوان

أقدم نسخة عثرت عليها من مخطوطات الكتاب: التونسية ـ موطن المؤلف ـ فهي مكتوبة سنة ٨٠٦هـ أي بعد أقل من مائة سنة على وفاة (التجاني) وعنوانها:

تحفة العروس ومُتعة النفوس.

نسخة برلين المكتوبة سنة ١٠٢٦هـ ـ عنوانها:

تحفة العروس وروضة النفوس.

أما النسخ الأخرى فكتب عليها:

تحفة العروس ونُزهة النفوس.

وثمة نسخة عنوانها:

تاريخ التلمساني.

ولقد آثرت عنوان النسخة التونسية، نظراً لقدمها وقرب كتابتها لعهد المؤلف، إضافة الى جودة الخط وإتقانه ـ قياساً الى النسخ الأخرى.

ويبدو لي ان سبب تبديل عبارة (مُتعة النفوس) الى (النُزهة) أو (الروضة) من قِبل النساخ المتأخرين، يعود الى تجنبهم كلمة (المُتعة) التي ارتبطت بالشيعة... والمعروف أن المذهب الجعفري يجيز (المتعة) في ظروف وشروط خاصة، خلافاً للمذاهب الأخرى التي تحرمها، ومّما يعزّز رأينا قول المؤلف في مقدمته: رأينا أن نجمع (نبذاً تجمع بين إفادة العلم وامتاع النفوس).

المخطوطات المعتمدة

وقفت على أكثر من ثلاثين نسخة من مخطوطات (تحفة العروس) موزعة في مكتبات باريس وتونس والمغرب واستانبول وبغداد وبرلين، وبعد دراسة هذه المخطوطات انتقيت ست نسخ منها هي:

١ ـ التونسية، محفوظة في دار الكتب الوطنية (رصيد حسن حسني عبدالوهاب) رقم ١٨٣٨٢.

١٦٤ ورقة ـ المقاس ١٧ × ٢٦ سم ـ معدل السطور ١٩ س.

الناسخ: محمد بن نعمان السنبلاوني ـ بأولها تملك مؤرخ سنة ١٢٩٩هـ.

تاريخ النسخ: ٨٠٦هـ. رمزها (ت).

٢ ـ الباريسية، محفوظة في المكتبة الوطنية (رقم AR 3061) ٢٢١ ـ ورقة ـ المقاس ٢٠ × ١٥ سم.

الناسخ: عزالدين محمد بن محمد بن عزالدين بن محمد المحولي، الشافعي.

تاريخ النسخ: الحادي عشر من محرم الحرام سنة ٩٣٧هـ. رمزها (س).

٣ ـ المغربية مودعة في الخزانة العامة بالرباط رقمها (٦٣٢ د). ١٦٨ ورقة ـ مكتوبة بخط مغربي جميل.

لا ذكر لاسم الناسخ، ولا تاريخ النسخ ـ مكتوبة في القرن العاشر الهجري (تقريباً). رمزها (م).

٤ ـ الباريسية، مودعة في المكتبة الوطنية (رقم AR 5899). ١١٧ ورقة ـ المقاس ٢٧ × ١٧ سم.

لا ذكر لاسم الناسخ.

تاريخ النسخ: الثامن عشر من شعبان ٨٧٣هـ. رمزها (ب).

٥ ـ التركية ـ استانبول (آيا صوفيا ٣٨١٨). ١٠٣ ورقات.

الناسخ: أحمد بن أبي الخير.

لا ذكر للتاريخ ـ القرن الحادي عشر (تقريباً). رمزها (ص).

٦ ـ الألمانية ـ برلين (رقم 6386). ٢٢٦ ورقة.

الناسخ: بدرالدين بن عبدالرحمن (في بغداد).

تاريخ النسخ: الأربعاء من شهر ربيع الأول ١٠٢٦هـ. رمزها (ر).

ونظراً لمزايا النسخة التونسية فقد اتخذتها أصلاً، دون إهمال النسخ الأخرى. وذكرت الفروقات المهمة الموجودة في النسخ في هوامش التحقيق.

منهج التحقيق

حققت النص وفق المنهج الذي اتبعته في الكتب التي حققتها سابقاً، والتي تهدف الى:

١ ـ تحرير النصوص، تحريراً سليماً، قدر الطاقة.

٢ ـ ضبطت بالشكل بعض ما لا بد منه كالشعر ـ مثلاً.



٣ ـ قسمت النص الى فقرات لتسهيل المراجعة.

٤ ـ خرجت النصوص معتمداً كتب التراث المختلفة، المطبوعة منها والمخطوطة.

٥ ـ عرفت بطائفة من الكتب النادرة التي رجع اليها المؤلف، وبمؤلفيها.

٦ ـ ترجمت لمجموعة من الأعلام، والمواقع، ولم أترجم للجميع خوفاً من اثقال الهوامش بما لا ينفع.

٧ ـ قدمت للكتاب بترجمة مختصرة للمؤلف وأهمية كتابه.

٨ ـ عنيت عناية خاصة بتخريج الشعر وتوثيقه بالرجوع الى الدواوين ومجموعات الشعر، وعزوت كثيراً من الأشعار الى قائليها، وقد وفقت في كثير منها بعد عناء ومشقة.

٩ ـ حاولت أن تكون تعليقاتي على النصوص والحكايات مختصرة، ومنيرة للنص دون إثقال الهوامش بما لا فائدة فيه.

١٠ ـ صححت الأخطاء الإملائية والنحوية واللغوية دون أن أشير لذلك، في كثير من الحالات.

والله أسأل أن يكون عملي خالصاً لوجهه. □



الروض العاطر في نزهة الخاطر لأبي عبدالله بن علي النفزاوي

«وإذا مر بك حديث فيه إفصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة فلا يحملنك الخشوع أو التخشع على أن تصعر خدك وتعرض بوجهك فإن أسماء الأعضاء لا تؤثم، وإنما المأثم في شتم الأعراض وقول الزور والكذب وأكل لحوم الناس بالغيب».

الامام الحافظ ابن قتيبة الدينوري

مقدمة «عيون الأخبار»

■ ترجع انطلاقة كتاب «الروض العاطر في نزهة الخاطر» الذي كتب في النصف الأول من القرن الثامن الهجري/النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي متناولاً تفاصيل النشاط الجنسي بشكل صريح وواضح متخذاً صيغة الخطاب الديني الرجولي إسوةً بجميع الكتب الفقهية والأدبية التي كُتبت قبل عهد النفزاوي، ومؤسساً، أو مواصلاً لتأسيس، لنمطٍ جديد في الحضارة العربية، نمط وجل ومقموع يمكننا أن نسميه الأدب الجنسي أو أدب النكاح كما يدعوه الفقهاء ورجال الدين ترجع الى عام ١٨٥٠ حيث جلب أحد الجنرالات الفرنسيين واسمه اللورد ...R معه من الجزائر نسخة من كتاب الروض العاطر وقام بترجمته وطبع ٣٥ نسخة منه فقط وزّعها على أصدقائه ومعارفه من محبّي الأدب العربي[١]. لكنّ الطبعة الأساسية الفرنسية التي تلتها، وهي أمُّ جميع النسخ المترجمة الى اللغات الأخرى، هي طبعة عام ١٨٨٦ والشهيرة بطبعة Liseux ثم تلتها طبعة فرنسية أخرى عام ١٩١٢م هي:

Le Jardin Parfumé - Bibliothèque des curieux

وطبعة ١٩٢٧ باللغة الانكليزية

The Perfumed Garden - Paris, Libr (Astra)

■ «الروض العاطر في نزهة الخاطر». أبو عبدالله بن علي النفزاوي. تحقيق جمال جمعة. شركة رياض الريّس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٠.

والأقدم منها طبعة

Der duftende Garten-Leipzig الألمانية عام ١٩٠٥م، ثم تلتها الطبعة الدنماركية عام ١٩٣٩م Den Duftende have - Hans Reitzel.

وحكاية الطبعتين الألمانية والدانماركية حكاية مأساوية ضمن قدر المأساة الذي لفّ البشرية إبّان صعود النازية الى الحكم في ألمانيا، فقد تمّ سحب كتاب النفزاوي بعد محاكمته وإدانته بتهمة الإباحية ومن ثم حرقه اسوة بآلاف الكتب التي كانت تمثل ثمرة التفتح الانساني نحو الكشف والانعتاق[٢]. والمُقارن بين كاتالوك المكتبة الوطنية في باريس Tome CXX 11 الذي صُنعَ قبل احتلال فرنسا عام ١٩٣٣م وبين الأخر الذي عُملَ بين عامي ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩ Tome 15 سيلاحظ أنّ إتلاف النسخ لم يكن في أراضي ألمانيا وحدها، بل في كل مكانٍ داست أرضه جزمات النازيين. فالنسخة المثبتة في الكاتالوك الأول مختفية تماماً من التصنيف الأخير للمكتبة. ولم تنج طبعة ١٩٣٩م الدنماركية من المصير ذاته إذا عرفنا أن عسكر الجيران كان يجتاز كوبنهاغن كما لو كان في نزهة. وكادت طبعة ١٩٥٦ أن تلقى المصير ذاته إذ سُحبتْ للسبب نفسه الذي صُودرتْ به عام ١٩٣٩م لولا أن الظروف الاجتماعية والسياسية كانت قد تغيرت بوتيرة أسرع عما كان عليه الوضع السابق فألغت المحكمة الكبرى قرارها[٣] ليظهر الكتاب في العام نفسه كطبعة علنية، ثم ظهر بطبعة أفخم زُينتْ بتخطيطات لأحد كبار الفنانين الدنماركيين Tb Spang في ١٩٦٥، تخطيطات لا تقلّ جرأة عن النص ما كان لها أن تظهر في عام ١٩٣٩م وربما حتى في عام ١٩٥٦.

لا يخرج كتاب الشيخ النفزاوي من الإطار الذي أشرنا اليه. فهو علاوة على كونه كتاب تثقيف (تقني) في الجنس صيغ بخطاب ديني استند الى الآيات القرآنية وأحاديث الرسول، فهو كتاب أدبي ـ طبي كذلك. فالشيخ الذي يصيغ وجهات نظره حول الجنس من خلال تجربته الخاصة وتجارب الآخرين التي اكتسبها طوال فترة إشغاله منصب قاضي الأنكحة في تونس ويرصف حكايات شديدة الصلة بالسياق الارشادي الذي دأب عليه، حكايات شبيهة بحكايات ألف ليلة وليلة وما صيغ على غرارها، يقوم في الوقت نفسه بوضع أدوية وعلاجات طبيعية تتعلق بالعجز الجنسي والعقم والاجهاض. ومن الملاحظ أن معرفة الشيخ بالأدوية والأعشاب ليست معرفة خرافية شعوذية رغم أن نص المخطوطة الفرنسية، التي استخدمناها كنص مساعد، قد كتب بين ثنايا كتب أخرى واحد منها يلي كتاب النفزاوي ويتعلق بصنع الحجب والتعاويذ إلا أن الشيخ يشذ عن ذلك. فجميع تشكيلاته العلاجية مادية، والأعشاب والبذور التي وضعها كعلاجات جميعها ذات خواص فعّالة حتى في العرف الطبي المعاصر. ولن يكون الأمر مستغرباً إذا عرفنا أن النفزاوي كان وريث معرفة واسعة بهذا الشأن. فالشيخ الذي نشأ في أحضان الدولة الحفصية (١٢٢٨ ـ ١٥٧٤م)، وكانت قد أضحت ملاذاً للأندلسيين الذين فروا حفاظاً على حياتهم ومعتقداتهم أمام الحكم المسيحي ناشطين في جميع ميادين العلم والأدب والصيدلة مقدمين خدمات جليلة بهذا الشأن، كانت أمامه تجارب مثيرة حول هذا الموضوع. فقبله تجول أبو جعفر القرطبي (ت ٥٦١هـ) في أنحاء الأندلس وأفريقية بحثاً عن صنوف النباتات الطبية وادراك خصائصها مصنفاً إياها بأسمائها العربية والبربرية واللاتينية في كتاب يعتبر من أهمّ مراجع الصيدلة في عصره أسماه (الأدوية المفردة).. على ان أعظم علماء الأعشاب والصيدلة في العصر الموحدي، الذي كان الحفصيون امتداداً له، هو ابن الرومية الذي مال الى دراسة النبات وتمييزه وتصنيفه متجولاً من أجل ذلك في الأندلس والمغرب ثم الى المشرق بعد سنة ٥٨٠هـ مكتشفاً العديد من النباتات المجهولة مصنفاً إياها ثم شارحاً لحشائش النباتي



اليوناني ديساقوريدس (القرن ١)، وأدوية جالينوس (نحو ١٣١/٢٠١)[4].

ومن هنا لا يمكن فصل سياق الروض العاطر عن العصر الذي عاش فيه النفزاوي. فآل حفص الذين سيطروا على المغرب واستتبّ لهم الأمر في شمال أفريقية لم ينسوا، رغم انشغالهم المتواصل بالحروب الفرعية والرئيسية، ان يضعوا العلم في المصاف الذي كان به في العصور الاسلامية الذهبية التي سبقتهم. فالموحدون مثلاً كانوا أوّل من سنّ قانون التعليم الإجباري المجاني[5] وقربوا العديد من العلماء والأدباء مجزلين لهم العطاء لم يمل الحفصيون بعدهم عن هذا المنوال. فقد كانت دور العلم والمساجد تغصّ بالكتب التي كثيراً ما يلجأ الاسبان عند أوّل وهلة تطأ فيها خيولهم شمال أفريقية الى اخراجها والقائها في الشوارع والدوس عليها، بفعل التعصب الديني الأعمى، بسنابك الخيول[6]. وهذا ما يوضح ضياع أو تلف آلاف المخطوطات ويفسر كون أغلب ما وصلنا من مخطوطات مكتوبة بالخط المغربي الذي لم يكن إلا الحال التي آل اليها الخط الأندلسي الجميل، والذي كان بدوره خلاصة تجربة امتزاج الخطوط الافرنجية وزواياها بانسيابية الحرف العربي ومرونته.

فالنفزاوي الذي كان يشغل منصب قاضي الأنكحة[7] في مدينة تونس وموفداً خاصاً للسلطان أبي يحيى الذي حكم بين ١٣١٨ ـ ١٣٤٦م، يروي في تمهيده للكتاب بأن نصّه (الروض العاطر) ما هو إلا تطوير لنص مختصر آخر أسماه (تنوير الوقّاع في أسرار الجماع) بناء على رغبة الوزير محمد بن عوانة الزواوي وذلك بعد الاطلاع على كتابه الصغير الأول مقدماً له نصائح وإرشادات لتطوير نصه تلخص جوهر العلاقة التبادلية بين السلطة والمبدعين آنذاك. ونعتقد بأن الشيخ لم يكتب كتاباً آخر غير الروض العاطر بهذا الصدد. فالنص الذي بين أيدينا نص مُطور موسع لا نصاً ثانياً كما يُعتقد. ويمكننا أن نرى حجم الرؤية المتقدمة، ضمن عصره، في ما يختص بالجماع والتمهيد له والاهتمام بتهيئة الشريك وإيصاله للذروة وحتى النزول الناعم الرقيق بعد الانتهاء «عن يمينك برفق» أي من جهة قلب المرأة.

ليست لدينا أية معلومات عن شخص النفزاوي وبيئته سوى انه ولد في نفزاوة وهي بلدة تقع جنوب تونس وتوفي بعد أيام من التقائه بابن بطوطة حينما وصل من طنجة عام ٧٢٥هـ/١٣٢٤م وذلك في بدء رحلته الشهيرة حيث توفي الشيخ اثرها في مليانة ودفن هناك[8] على يد ابنه أبي الطيب ورفيقه أبي عبدالله الزبيدي.

المخطوطات والنص

اعتمدنا في تحقيقنا للكتاب على ثلاثة أصول متفاوتة الدنو والارتفاع:

أ ـ مخطوطة المكتبة الملكية الد نماركية رقم: Cod. Arab. CCLXXXIX وهي أكمل النسخ وأعلاها إذ يرجع تاريخ كتابتها إلى عام ١١٣٣هـ/١٧٢٠م، رمزنا اليها بكلمة (الفرنسية). ألحقت بها سبع صفحات من (قصة ليلى العامرية مع عشيقها قيس بن الملوح).

ب ـ مخطوطة المكتبة الوطنية في باريس رقم: Arabe 3669-58815 R-4895 اعتبرناها نسخة مساعدة لكونها تنقص بعض الحكايات وتفاسير الأحلام، وهي أشبه بما وصف به النفزاوي كتابه الأول (تنوير الوقاع) لولا انها حملت المقدمة ذاتها التي حملتها النسخة الفرنسية. رمزنا اليها بنسخة: P ويرجع تاريخ نسخها الى ١١٨٤هـ/١٧٧٠م، وتضم إضافة للروض العاطر كتاب (الجمال في مختصر أخبار الزمان) للشطيبي، وكتاب (نظم السلوك ومسامر الملوك) للغانمي تليهما فصول في السحر والتعاويذ ثم كتاب (الروض العاطر في نزهة الخاطر) وتنتهي المخطوطة بتكملة كتاب الجمان وصفحة يتيمة حول مذاهب المعتزلة كتبت بخط نسخي بينما كُتب نص الروض العاطر في هذه المخطوطة والمخطوطة الأولى بالخط المغربي.

ج ـ النسخة المطبوعة القديمة للروض العاطر، وهي كما قلنا نسخة غير محققة وبلا تاريخ ولا دار نشر. مملوءة بالأخطاء والنواقص والأغلاط المطبعية. لكنها أقرب الى الأصل من حيث الهيكل العام، زودنا بها الأستاذ محمد بنيس مشكوراً، ولم نستفد منها إلا بحدود ما يزيل اللبس عن النسخة المرفوعة وإصلاح ما سقط. وأشرنا الى كل ذلك في المتن رامزين لها بحرف: م، أي النسخة المغربية. وما نظنها إلا طبعة فاس الحجرية التي أشار اليها بروكلمان في فهرسه الشهير.

حاولنا قدر الامكان اخراج النص كاملاً، إذ ان المُقارن بين المتن والترجمة الفرنسية سيرى إضافات في النص المترجم أُرجّح انها زيدتْ على سبيل الاثارة. كذلك استخرجنا البذور والنباتات ما أمكن وأشرنا الى نصوص أخرى ترتبط بنص النفزاوي لتبيان مصادر ثقافته الأساسية كأديب وطبيب وقاض. بقيت مشكلة الشعر الذي تعددت أوجه كتابته في النصوص الثلاثة وجميعها مرتبكة ومصاغة بصياغات عامية ليست فيها أية قيمة أدبية إلا بمقدار ما يسند مناخ السرد في النص. ارتأينا عدم التدخل فيها وترميم عروضها لكي لا يفقد السياق نكهته الشعبية في كتاب مؤسس في أدب الجماع «لا يهزأ به إلا كل جاهل أحمق قليل الدراية»، كما قال الوزير. □

جمال جمعة

(١) مقدمة الطبعة الدنماركية الثالثة ص ٨ Den Duftende have, HANS REITzEL.

(٢) راجع مقدمة الطبعة الرابعة للكتاب نفسه ص ٩ التي كتبها المستشرق الدنماركي Stig Rasmussen.

(٣) المصدر ذاته.

(٤) د. عبدالله علي علام. الدولة الموحدية بالمغرب، ص ٣٦٣، دار المعارف بمصر.

(٥) المصدر ذاته، ص ٢٤٤، ويشمل التعليم الاجباري الرجال والنساء.

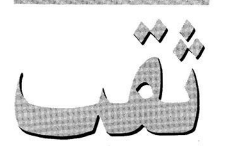
(٦) أحمد الضياف. اتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان. ج ٢، ص ٢١، الشركة التونسية ١٩٧٠.

(٧) رحلة ابن بطوطة، ص ٣٢، دار الكتب العلمية ١٩٨٧.

(٨) المصدر السابق.

ملف خاص

عن مجتمع «ألف ليلة وليلة» وجدل الجنس والسلطة: ثقب الروح والبكارة



محمد عبدالرحمن يونس

■ بات من البديهي القول إنّ ألف ليلة وليلة عمل أدبي عظيم قلما يضاهيه عمل أدبي آخر في تاريخ الحضارات العربية والفارسية والهندية، هذه الحضارات التي شكلت هذا العمل وبلورته وأخرجته بصيغته النهائية، ولم يكن هذا العمل العظيم آني الرؤية والطرح، بل لقد امتدت شهرته خارج فضاء هذه الحضارات الثلاث لتصبح شهرة شمولية متنامية زماناً ومكاناً، حاضرة في بنيات الحضارات التالية لهذه الحضارات الثلاث. وبقدر ما أثرت في الفكر الغربي المعاصر اتجاهات ثقافية ورؤى فكرية ومدارس أدبية مختلفة، فإن ألف ليلة وليلة أثرت في هذا الفكر بفعل مؤثراتها الثقافية التي شملت بانوراما متنامية من قص وحكاية وخرافة وأسطورة وسحر وتخييل. هذا التخييل الابداعي كان وليد بنية مجتمعية ذات خصائص ثقافية وحضارية مفتوحة على بنى ثقافية أخرى عميقة ضاربة جذورها في ماضي وحاضر الشعوب التي أبدعت هذا العمل.

والامتداد التاريخي والميثولوجي والخرافي للحكايات امتداد متنام فكرياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً، إنّ بنية ليالي ألف ليلة وليلة تمثل أوجه المثاقفة الحضارية Acculturation ، عادات وتاريخاً وثقافات وميثولوجيا وسحراً وخرافة. وحتى نتمكن من فهم بنية هذه الليالي فهماً عميقاً لا بدّ من فهم ظاهرة خطاب الجنس ونموه وشموليته، وذور هذا الخطاب في تشكيل السرد والحبكة والقص، ودوره في تشكيل المواقف والرؤى، وبالتالي الحقل السوسيولوجي والمعرفي الذي تتحرك فيه الشخوص، وتفكر وتحلم وتتوالد، ولا نغالي إذا قلنا إن مفتاح الجنس



هو المفتاح الأساسي الذي يمكن أن نفك به استغلاقات ألف ليلة وليلة، وأن نفهم به بنية الشخصيات الفكرية ومكونات السرد والقص الروائي ـ هذا إذا اعتبرنا ألف ليلة وليلة بؤرة لرواية كبيرة جداً، ومتنامية جداً ـ وأن نفهم الفضاء اللغوي ومكوناته. ولولا خطاب الجنس لفقدت ألف ليلة وليلة قيمتها ودلالاتها العميقة على مستوى البنية الحكائية، ومستوى عظمتها الأدبية والتاريخية.

ألف ليلة وليلة هي مفتاح لفهم البنية الاجتماعية التي شكلت الليالي، وبالتالي فهم مكونات البنية الثقافية لهذه المجتمعات، وليس غريباً أن تكون الشخوص الذكورية والأنثوية في الليالي شخوصاً لا همَّ لها إلا البحث عن اللذة والسكر وشراء الجواري واقتنائهن، والتفاخر بهن، هذا إذا عرفنا أن هذه الشخوص تنتمي الى كافة الشرائح الاجتماعية ووفق تموضع هذه الشرائح في البنيات الطبقية، وتباين هذه البنيات في الحقل السياسي والسلطوي والاجتماعي، وهذه الشخوص بمختلف شرائحها هي شخوص تعايش مجتمعات حضرية، وإن لم تكن حضرية بالمعنى الدقيق، فإنها مجتمعات بدأت، على الأقل، تتخلى عن بداوتها، وكلما تخلى المجتمع عن بداوته يصبح الحديث عن الجنس أمراً مألوفاً وعادياً، لأن هذا المجتمع الحضري المنفتح على بنيات ثقافية متنامية قادمة من مجتمعات أخرى، قادر على تكسير نمطية الرؤية البدوية للجنس، وفي مجتمعات كالمجتمع العباسي والأموي والفارسي التي شكلت حيز بعض ليالي ألف ليلة وليلة ـ وهي مجتمعات متباينة طبقياً ـ تتحول المرأة الى سلعة، وتبرز أهميتها بالدرجة الأولى في كونها قادرة على إثارة المتعة واللذة، تحديداً في كونها قادرة على تقديم جسد قادر على إثارة الفعل الجنسي وتحريضه، ثم تحقيقه في أعلى درجات تحققه، بحيث يتحدد الحب قطعاً في الجنس.

فإذا كانت المرأة في المجتمعات البدوية أكثر تحفظاً في طبيعة رؤيتها للجنس، فإن الرجل في المجتمع الحضري يسعى دائماً لتوظيف المرأة تتحدد قيمتها في قدرتها على تقديم الجسد واللذة، وفي المجتمعين تتباين الرؤى والمفاهيم. لنلاحظ كيف يفهم رجلان ينتميان الى مجتمعين متغايرين (البدوي والحضري)، طبيعة الزنا، ومفهومه من خلال الموقف الآتي: «قال رجل لأعرابي: ما الزنا عندكم؟ قال: النظرة، والقبلة. قيل له: ليس هذا الزنا عندنا! قال: وما هو؟ قال: أن يجلس بين شعبها الأربع ثم يجهد نفسه. قال: بأبي أنت، ليس هذا زانياً، هذا طالب ولد»(١). وفي المجتمع الحضري، الذي يشكل الخلفية المعرفية التي تمتح منها الليالي، يصبح الجنس سهل المنال، حاضراً طاغياً، بحيث يقلص الفضاء الزماني الفاصل بين جسد المرأة والرجل. فما ان يرى الملك أو الأمير أو قائد الجند أو كبير القوم، أو رجل عادي امرأة تعجبه، حتى يشتعل جسده، ويصبح جسد الآخر هو القضية المركزية التي ينبغي البت بشأنها بأقصر الطرق. يمكن تجسيد هذه الرؤية في الحديث الآتي: «قال محمد بن يحيى المدني: سمعت عطاء يقول: كان الرجل يحب الفتاة فيطوف بدارها حولاً كاملاً يفرح إن رأى مرآها، وإن ظفر منها بمجلس تشاكيا وتناشدا الأشعار. فاليوم يشير اليها وتشير اليه، فإذا التقيا لم يشكوا حباً، ولم ينشدا شعراً. وقام اليها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة وأصحابه»(٢).

تأسيساً على الرؤية السابقة، يمكن فهم طبيعة العلاقة الحميمية ـ على مستوى الجسد لا الروح ـ بين أجساد شخوص ألف ليلة وليلة باعتبارها أجساداً تنمو وتتشكل داخل مجتمعات حضرية، وباعتبارها أيضاً أجساداً مستلبة، يصبح الجنس بالنسبة اليها بوابة هروب وأمان من علاقات الاستلاب والتشيؤ التي فرزتها المجتمعات الحضرية وشبه الحضرية، نتيجة التفاوت الطبقي على المستوى السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي. وإذا كان الأفراد في المجتمع العباسي عاشوا ذروة استلابهم واغترابهم الروحي، فانه يمكننا القول إنَّ المجتمعات الأخرى التي تشكلت ألف ليلة وليلة من بنياتها الثقافية والتاريخية والمجتمعية لم تكن أفضل بكثير من هذا المجتمع. ولذا فإن المرأة التي تتعرض للاستلاب والسبي في المجتمع العباسي هي الصورة المقابلة لمثيلاتها في المجتمع الأموي والفارسي، وبقية المجتمعات شبه الحضرية الأخرى. ولم يكن الرجل في هذه المجتمعات ـ باختلاف تموضعه الطبقي ـ إلا صورة لشهريار ألف ليلة وليلة ـ مع وجود بعض تباينات لسنا بصدد دراستها الآن.

وشهريار ألف ليلة وليلة لا يختلف عن أي خليفة ـ في هذه المجتمعات ـ يبحث عن اللذة الدائمة وقامات الأجساد المستباحة من حرائب ووصيفات وجوار وغلمان. عاش شهريار طيلة حياته يفتض النساء ويقتلهن، إلى أن بدأت شهرزاد تعطيه جرعات الجنس والقصص. وقد عاش رجال المجتمعات الحضرية حياتهم باحثين عن اللذة والشهوة، وطاقات الأجساد الجنسية. وتأثر هؤلاء الرجال بمن عاصروهم في المجتمعات الأخرى الباحثة عن اللذة والجنس، وهنا «لم تسلم المسألة الجنسية من أثر اتصال الحضارة العربية بالثقافات الشرقية، خاصة الفارسية والهندوسية، التي تركت عليها بصمة واضحة، فقد أدى انتشار التسري وحياة البذخ الى تعطش كل فرد الى التجديد والتغيير تجنباً للتخمة والرتابة والملل. بل ان معايير الجمال خضعت بدورها للتغيير من حين لآخر. فالمرأة النموذجية الجمال قد تكون بدينة ضخمة الثديين، وأحياناً يفضل الرشيقة النحيلة المتماسكة»(٣).

لقد غدت مسألة الجنس أهم قضية أرقت الرجل البطريركي العربي والفارسي والهندي ـ رجال ألف ليلة وليلة ـ وما كان الرجل قادراً على فرض هيبته وسطوته ومكانته الاجتماعية، إلا بقدرته على جمع أكبر قدر من النساء الحبشيات والروميات والفارسيات والزنجيات والعربيات، سواء أكن حرائر أم جواري أم سبايا، أم على شكل هدايا وهبات يُقدَّمن على أطباق السندس والزبرجد والكافور لمولانا الأمير أو الخليفة. الثروة والجنس هما المحوران الأساسيان اللذان تركزت حولها اهتمامات الأمراء والخلفاء والقادة وكبار القوم. ومن خلال تموضع الخلفاء والأمراء والرجال في حقل الثروة والسلطة والجنس فانهم أعادوا «رفع سيوف وصايتهم فوق رؤوس النساء، معتبرين أن المرأة قاصرة، وانها متعة للرجل السيد، وخادمة له ولأولاده، كما لعب المفهوم الاسلامي «وانكحوا ما طاب لكم من النساء» دوره الى أبعد حد ممكن، فصار الرجل يتمتع شرعاً بأربع نساء، ويتمتع بعدد لا محدود من السراري. كما استعمل أسلوب الطلاق كوسيلة للاستزادة من النساء. هذا ويضاف الى أوالية الزواج والطلاق التي كانت تشكل وسيلة لقمع المرأة واحباطها جنسياً ونفسياً وانسانياً، أوالية أخرى هي فرض الحجاب على نساء العامة ـ بينما كان نساء الطبقات العليا يظهرن غير متبرقعات»(٤).

في المجتمع الحضري تتحدد قيمة المرأة بقدرتها على تقديم اللذة



الحجاب لنساء العامة والسفور لنساء الخاصة

وما كان يهم الرجل البطريركي والسلطوي في هذه المجتمعات، إلا أن يقود المرأة الى فراش اللذة كالذبيحة، باعتبارها زوجة على سنة الله ورسولة من جهة، وباعتبارها ملك اليمين من جهة أخرى. وما كانت المرأة بقادرة على أن ترفض سواء أحبت أم لم تحب. وفي أغلب الأحيان، لم تكن قادرة على الرفض، ولا تفكر حتى فيه، بل انها كانت تجد سعادة حقيقية عندما تهدى الى ملك أو أمير أو خليفة، أو كبير قوم.

أما المرأة الجارية فقد وعت ظروف قهرها واستلابها الروحي والانساني، فقدمت جسدها طيعاً الى من امتلكها ـ باستثناءات جد محدودة ـ وحتى في حالات كرهها ونفورها من سيدها، فإنها كثيراً ما تقدم جسدها لجسد مالكها، ليتركها هذا الأخير مثقوبة الروح والبكارة. فهي أدنى منزلة من الزوجة، وفي نهاية المطاف ما هي إلا سلعة مشتراة، ويمكن بيعها في أي وقت، وفي حظيرة السلطة الذكورية البطريركية «كانت السرية أحط منزلة من الزوجة، ولكنها كانت ذات صلة شرعية بالرجل، ويمكن بيعها مع أولادها. وقد انتصرت تجارة الجواري (النخاسة) في مجتمع خفّض المرأة الى سلعة أو شيء للتبادل، والأمثلة على ذلك كثيرة:

ثمن الزلفاء: ٧٠٠٠ دينار

ثمن سلامة: ٢٠٠٠ دينار

ثمن صبابة: ٤٠٩٠ ديناراً»[٥].

إضافة الى قوافل النساء، التي كانت تأتي تباعاً الى حظائر الخليفة أو الأمير، واللواتي يُجبرن على تقديم أجسادهن طوعاً أو كراهية. إذ يحق للخليفة أو الأمير افتراس روحهن وبكارتهن، تساعده في ذلك كافة السلطات السائدة: من دينية وروحية ومجتمعية وقضائية، بل الى السلطات الفقهية والدينية لتحلل له ما هو محرم عليه، ولتحرم لغيره من الطبقات المسحوقة ما هو حلال لها، بالإضافة الى أجساد النساء المهدورة والمستباحة، فإنَّ الخليفة، أو من تموضع في حقله السلطوي، لم يكن يتأخر في الاستئثار بأية امرأة ذات مواصفات جنسية وطاقات جمالية قادرة على تهييجه واثارته. ولم يكن يهمه أكانت وسيلة الامتلاك مشروعة أم لا، فقد كان يلجأ الى خطفها أو استمالتها، أو تطليقها من زوجها، أو اغوائها وتحريض الفعل الجنسي لديها، ولو اضطر حتى الى اقناعها بأن عملية الزنا هي عملية مشروعة، وهي حلال بحلال، انطلاقاً من تموضعه داخل حقل السلطة، باعتباره حامياً سياسياً ودينياً. وبرغم تموضع الخليفة في بنية الحقل السياسي والاجتماعي، ورغم قطيع الجواري الذي يسرح في قصوره ودهاليزه، فإن هذا الخليفة أو الأمير كان يوظف سلطته السياسية والدينية للحصول على أية جارية قادرة على اشعال فتيل الليالي واثارتها عن طريق طاقات جسدها اللااعتيادية ـ كما قلنا سابقاً ـ ويمثل الخليفة هارون الرشيد كما تصوره ألف ليلة وليلة نموذجاً دونياً في تهالكه على شراء الجواري ووطئهن، إذ تقدمه شهرزاد تقديماً لاذعاً في حكايته مع وزيره جعفر البرمكي واحدى جواريه، والمشرع الفقهي في السلطة القاضي والإمام «أبو يوسف».

ونلاحظ في الحكاية كيف ان السلطة السياسية تتواطأ مع السلطة القضائية والتشريعية لتحقق أمنية جديدة، وهاجساً يؤرق رأس السلطة، هذا الهاجس هو أحد الأجساد المستلبة، جسد جميل يمتلىء اثارة وشهوة، يتموضع خارج حقل السلطة باعتباره يباع ويشترى.

اشتراه جعفر البرمكي، وما أن شاهده هارون الرشيد حتى انصرف عن أمور السلطنة، وأصبح هذا الجسد هماً وقضية رئيسية، انه البؤرة المركزية لتوجهات الخليفة على المستوى العقلي والسياسي، تغييب السياسة والعقل أمام فورة الجسد. الرشيد ينمو في غابة من الأجساد الجميلة والمثيرة، والجارية المأخوذة بفجيعتها واستلابها، ستهب جسدها لجعفر، وستهبه للرشيد شاءت أم أبت، ولذا فهي لن تُحب، وان أحبت فبالسطوة والإرهاب.

سلطتان تتنازعان الجسد: مركزية، وأخرى أقل تمركزاً، الرشيد وجعفر، وساحة النزاع، الجارية، التي لا تعرف لمن ستباع، لكنها تعرف كيف ستحرض جسدها على المستوى الوظيفي والميكانيكي الجنسي عندما تنتصف الليالي.

يقول الرشيد لوزيره: «يا جعفر بلغني انك اشتريت الجارية الفلانية ولي مدة أطلبها، فإنها على غاية الجمال وقلبي من حبها في اشتغال، فبعها لي..؟ فقال لا أبيعها يا أمير المؤمنين، فقال هبها لي.. فقال لا أهبها، فقال هارون الرشيد زبيدة طالق ثلاثاً إن لم تبعها لي أو تهبها لي، قال جعفر وزوجتي طالق ثلاثاً إن أنا بعتها لك، ثم أفاقا من نشوتها وعلما أنهما وقعا في أمر عظيم وعجزا عن تدبير الحيلة، فقال هارون الرشيد هذه وقعة ليس لها غير أبي يوسف، فطلبوه، وكان ذلك في نصف الليل»[٦].

فالسلطة القضائية والتشريعية التي يمثلها القاضي أبو يوسف، سلطة مرنة تبعية وصولية، ومستعدة لإحداث كافة الثغرات في الأحكام والقوانين طالما هي تخدم منطق العقل البطريركي. الرشيد يريد الجارية، والقاضي لا بد أن يحقق الفعل الجنسي للرشيد. فإذا كانت شهرزاد في الليالي تؤجل فعل القتل وتهرب من مقصلتها عن طريق جرعات الإثارة الجنسية المتواصلة، والقص الحكائي، فإن القاضي أبو يوسف، هو الآخر، يريد أن يهرب من المقصلة ليشرع القوانين ويبحث عن أية ثغرة فيها لينجو منها، ويقدم جسد الجارية على طبق من الزبرجد الى قصر الخلافة.

وهنا فإن البؤرة المركزية في السلطة السياسية «الرشيد»، ستستفيد من تواطؤ السلطة القضائية، وسيكون الجسد من نصيبها، في حين أن البؤرة الثانوية «البرمكي» ستفقد الجسد. يطلب الرشيد القاضي، ويروي له الحادثة، فيحكم بطريقة فنية لصالح الرشيد: «فقال يا أمير المؤمنين ان هذا الأمر أسهل ما يكون، ثم قال يا جعفر بع لأمير المؤمنين نصفها وهب له نصفها وتبرآن في يمينكما، فسرَّ أمير المؤمنين بذلك، وفعلوا ما أمرهما به»[٧].

ويصل خطاب السخرية من بنية السلطة والخلافة الى حد المفارقة المضحكة المخزية، إذ يستنفر الخليفة الرشيد جوعه الجنسي المزمن بالرغم من مئات الأجساد التي تسرح في غابته وقصوره ودهاليزه، وهنا يمكن القول: «ان تطور الإثارة العربية والمجون لم يأت بمعزل عن البيئة المحيطة، فانتقاص قدر المرأة الى مجرد ملهاة وحصر دورها في اشباع أنانية الرجل الجنسية.. أسفرا عن ذلك الهوس الجنسي وسعار التجديد.. الذي يتعذر تحقيقه في معظم الأحيان دون التضحية بالمرأة»[٨].

وفي بيئة كالبيئة العباسية التي فتحت نوافذها لكافة أنواع الإثارات والشذوذ والرقص والموسيقى والنساء، والجواري والغلمان القادمين من أصقاع الأرض، في بيئة كهذه، كانت الإباحية الجنسية أهم بنية

اجتماعية من بنيات هذه البيئة، فلم يخجل الرجال والنساء من التعبير عن مكنونات صدورهم من هوس جنسي وفجور وعربدة وتوق كلي للإنغماس في الاثارة واللهو والجنس. . والخليفة الرشيد الرجل الأول في هذه التركيبة الاجتماعية الاباحية لا يستطيع الصبر على جسد المرأة إذا ما فار هوسه: «قالت بلغني أيها الملك السعيد أن الخليفة هارون الرشيد قال أحضروا الجارية في هذا الوقت، فإني شديد الشوق اليها فأحضروها، وقال للقاضي أبي يوسف أريد وطأها في هذا الوقت فإني لا أطيق الصبر عنها إلى أن تمضي مدة الاستبراء، وما الحيلة في ذلك؟»[٩].

إن خرق القوانين والشريعة ـ (في المجتمع الغابوي) ـ حاضر مطلقاً في بنية السلطة القضائية التي وجدت أصلاً لتحمي السلطة السياسية، وتسن القوانين امعاناً في قهر الطبقات الدونية، لتحقيق مزيد من الاستلاب والتباين الطبقي في بنية الحياة السياسية والاجتماعية، ومن هنا لن يعجز القاضي أبو يوسف عن خلق ثغرة جديدة في التشريع، وسيجد الحيلة التي تكبح جماح الوحش الهائج في ذكورة الرشيد، ويعي هذا القاضي أن الفعل الجنسي لا محالة واقع، طالما أن الرشيد لا يطيق صبراً على الجارية، ولا بد أن يطأها في الحال، وإذا كان الفعل الجنسي في المجتمع الطبقي لا يُحَقَّق مع الجارية إلا عن طريق استلاب جسدها وروحها، فإن الحيلة تُحقق عن طريق استلاب أحاسيس العبد المملوك الانسانية، وكرامته، باعتباره طبقة دونية، واعتباره جسراً وظيفياً تعبر فوقه «لذة الخليفة» الى الضفة الأخرى «جسد الجارية». يُحضر القاضي مملوكاً، ويزوج الجارية للمملوك، ثم يطلقها قبل دخول المملوك عليها فيحل وطؤها، لكن المملوك ومن دائرة حرمانه واحتياجه لجسد امرأة ورغبته في أن يقتل وحش فراغه يعجب بالجسد الماثل أمامه، أليست جسد طبقته؟ أليست الجارية هي الثمرة المستباحة في بساتين الخليفة يقطفها متى شاء؟ فلماذا لا يحق لهذا المملوك أن يحصل على هذه الثمرة التي هي من شجرته؟ ويرى أن من حقه أن يطأ الجارية طالما صارت في الشريعة والعرف، قرينته، فيرفض أن يطلقها. تتحايل السلطة القضائية ثانية على المملوك، ويبدو الأمر هيناً بالنسبة لها، لنر كيف يعرض الراوي الحيلة بأسلوب ماكر أخّاذ:

«قال القاضي أبو يوسف يا أمير المؤمنين لا تجزع فإنّ الأمر هين، مَلِّك هذا المملوك للجارية، قال ملكته لها، قال لها القاضي قولي قبلت، فقالت قبلت، فقال القاضي حكمت بينهما بالتفريق لأنه دخل في ملكها ففسخ العقد»[١٠].

والقاضي يعرف مقدماً أن عملية مهمة كهذه ستدر عليه سطوة ونفوذاً وتموضعاً مهماً في صف السلطة، ومالاً كثيراً أعطاه الخليفة له بعد انجاز مهمته، فعجز عن حمله، فما كان منه إلا أن وضعه في «مخلاة بغله» كما تقول شهرزاد.

*

لقد كان رجال المجتمع العربي البطريركي يتحايلون على زوجاتهم، ليضاجعوا الجواري والوصيفات سراً ـ مع ملاحظة أن بعض نساء البلاط زوجات هؤلاء الرجال كن يقدمن بأنفسهن الجواري كهبات وهدايا لأزواجهن ـ ولم يكن ذلك بمستهجن ولا مشيناً، طالما أن الإطار المعرفي لامتلاك جسد الجارية هو إطار يحيل الى مرجعية ثقافية دينية اتفق الفقهاء على مشروعيتها. وها هو الخليفة معاوية بن أبي سفيان يستجلب وصيفة في بيت زوجته، ويختلي بها، ولو سئل عن تبرير عمله، لاستند بطبيعة الحال الى نصوص معرفية وفقهية دينية: «وما ملكت أيمانكم».

قال عمر بن شبة: كان الأحنف بن قيس يوماً جالساً مع معاوية إذ مرت بهما وصيفة فدخلت بيتاً من البيوت، فقال معاوية: يا أبا بحر أنا والله أحبُّ هذه الجارية وقد أمكنتني منها لولا الحياء من مكانك. فقال الأحنف: فأنا أقوم، بل تجلس لئلا تسترييب بنا فاطمة. فقال الأحنف: شأنك. فقام معاوية اليها. فبينا هو يهاجنها إذ خرجت بنت قريظة فقالت للأحنف: يا قواد، أين الفاسق. فأومأ الأحنف الى البيت الذي هو فيه، فأخرجته ولحيته في يدها، فقال لها الأحنف: ارفقي بأسيرك، رحمك الله. فقالت: يا قواد، وتتكلم أيضاً؟ فقال معاوية يغلبن الكرام ويغلبهن اللئام»[١١].

وقد سأل خليفة من خلفاء المسلمين جارية: «أنتِ بكر أم ايش؟». فأجابت الجارية مبتسمة: «أنا ايش يا مولاي».

العبد المملوك جسر تعبر فوقه لذة الخليفة إلى جسد الجارية



لا عجب أن يسأل هذا الخليفة الجارية، ويطلب منها أن تموضع نفسها طالما أن المجتمع بأسسه وبنياته الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، لا يقيم وزناً للجارية أو المرأة إلا بوصفها أداة للجنس. ولم يكن هذا النسق الاجتماعي السائد قادراً على الغوص في أعماق المرأة الجارية ومعايشة ظروف استلابها وتشيئها، وقيمتها كمخلوق انساني، فقيمتها الأساسية في هذا النسق الاجتماعي تتحدد في قدرتها على أن تكون حقلاً للذة، أو وعاء لنزوات الرجل البطريركي. ما يهم الخليفة من الجارية الجسد أكان «بكراً أم ايش»، إلا أن تموضع البكر مصرفياً وسلعياً يفوق تموضعها بالنسبة الى وضعها «الايش»، فالبكر أعلى قيمة وثمناً من «الايش». وفي هذا المجتمع تولد النساء أبكاراً لكنهن في المحصلة سيصبحن جميعاً «ايش».

وفق المنظور الذكوري. ومع الزمن تتلاشى قيمة هذا «الايش» ويصبح مجرد خرقة بالية، أو رقماً هشاً في معادلات الرجل. وسرعان ما يبحث هذا الرجل عن «بكر» جديدة، ليحولها الى «ايش». إنَّ تموضع الجارية في حقل «الإيش» تموضع حتمي قدري، لا مفرَّ منه، وفي مجتمع تصبح فيه النساء جميعاً سلعاً وأرقاماً وأدوات مطبخ، وأفخاذاً تشحذ نفسها للترويح عن الخليفة في منتصف الليالي، في مجتمع كهذا يغيب الفرح ويغيب المستقبل، وتعيش الجارية مجترة صمتها وفراغها الوحشي ودونيتها وتشيئها، وتعد نفسها علَّ الخليفة يتكرم بطلعته البهية، ويدخل على هذا «الايش» ليفض روحه وأمانيه، ويتركه مفجوعاً وحيداً. وهنا تبدو العلاقة بين الخليفة أو «السلطة الذكورية» وبين الجارية أو الوصيفة (الجسد)، علاقة تفتقد أبسط مقومات وشرائط انسانيتها، علاقة تفتقد مقومات الاحترام، وقلما تكون العلاقة بين الطبيعة الاستبدادية السلطوية وبين الطبيعة البشرية المسحوقة، علاقة تكافؤ، إنها علاقة خوف ورهبة وعدم ثقة، علاقة مشوبة بالحذر والشك المدمرين لإنسانية الشخصية المسحوقة. إنَّ هذه العلاقة من مهمتها زيادة «تشويه بيئتنا الطبيعية... وتفاقم السطحية، وافتقاد الحميمية في العلاقات بين الناس، تفتيت مكونات حياتنا، إعاقة مسار النمو الشخصي للأفراد، الوجود المنتشر لسمات الشخصية العصابية أو اللاإنسانية، غياب الاحساس بجدوى الحياة...»[١٢].

إن سلطة المجتمع ـ باختلاف توجهاتها ـ في ألف ليلة وليلة سلطة تعسفية واستبدادية، مفصولة عن مجتمعها، ومفصولة حتى عن أقرب الناس اليها، وما يهم هذه السلطة من نساء مجتمعها هو الجنس باعتباره غاية مطلقة وكلية، والسلم الحقيقي لصعود المرأة. أما تموضعها في أعلى درجاته فيرتكز الى قدرتها على تقديم المزيد من الإثارة والوهج، وتحديداً قدرتها على بث الخلاعة والفجور والعربدة، وتأطير هذه الخلاعة وتجسيدها في حقل معرفي محبب، يعشقه الخليفة أو الأمير ويتلذذ به وفق منظوره الجمالي الخاص، ونلاحظ هنا أنَّ بنية المنظور الجمالي ومفهومه، الذي يفرزه السياق المعرفي والتاريخي للسلطة في الليالي هو مفهوم وظيفي سطحي، فالجمال يتحدد بالدرجة الأولى في تشكيل الجسد وتقاطيعه، الجمال سطحي أفقي خارجي، وتحديداً قيمته هي قيمة جنسية بالدرجة الأولى.

تصف شهرزاد في لياليها جسد احدى الشخوص النسائية قائلة: «ولها خد كشقائق النعمان، وشفتان كالمرجان والعقيق، وريقها أشهى من الرحيق يطفىء مذاقه عذاب الحريق... ولها صدر فتنة لمن يراه، فسبحان من خلقه وسواه، ومتصل بذلك الصدر عضدان مدملجان... ولها نهدان كأنهما من العاج يستمد من اشراقهما القمران ولها بطن ملوية كطي القباطي المصرية، وينتهي ذلك الى خصر مختصر من وهم الخيال فوق ردف ككثيب من رمال يقعدها إذا قامت، ويوقظها إذا نامت... يحمل ذلك الكفل فخذان كأنهما من الدر عمودان وعلى حمله ما أقدرهما إلا بركة الشيخ الذي بينهما»[١٣].

ويمكن القول ان ما يهم السلطة البطريركية الذكورية في الليالي ـ بالدرجة الأولى ـ من كافة العناصر الجمالية التي تشكل أجساد النساء، والتي تلعب دوراً وظيفياً في تحديد جمالية الهدف الأسمى والغاية الكلية، هي، هذا «الشيخ» الذي قصدته شهرزاد، والذي يقبع متفرداً ببركته وعطاءاته التي لا تنضب، بين أكفال وأفخاذ الجواري والوصيفات والحرائر، نساء ألف ليلة وليلة. □

(١) ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، تحقيق د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، طبعة ١٩٨٨، ص ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٣) د. عبدالوهاب بوحديبة، الاسلام والجنس، ترجمة هالة العوري، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة ١٩٨٧، ص ٢٠٣.

(٤) د. خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، فبراير ١٩٨٢، ص ٦٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٩، وقد أخذ خليل أحمد خليل عن: سميح الزين: ابن رشد أفكر فلاسفة العرب.

(٦) ألف ليلة وليلة، المجلد الثاني، المكتبة الشعبية، بيروت، لبنان، لم يذكر رقم الطبعة ولا تاريخها، ص ٢٤٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٨) عبدالوهاب بوحديبة، الاسلام والجنس، ص ٢٢٤.

(٩) ألف ليلة وليلة، المجلد الثاني، ص ٢٤٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(١١) ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(١٢) ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ٥٦.

(١٣) ألف ليلة وليلة، المجلد الثاني، ص ٩٤.



السؤال.. أخيراً

خالد جابر يوسف *

■ الكرسيُّ بقوائمهِ الأربعِ
استدعى هيئةَ الكلب
بينما المنزلُ مطليٌّ بفكاهةٍ فاقعةٍ
استدعت هي الأخرى صورةً ناشزةً
تمثّلُ طفلاً يستهلُّ حياتَهُ بالصمت.
اللهاثُ كانَ حشداً من الأحصنةِ النافرة.. تتدافعُ نحوَ الجدار
هناكَ أصابعي.. تأكلُها سيرةٌ عصيّةٌ على التعرّي
وفرجةُ فضاءِ المنزلِ التي تشبّهُ فمَ البئر
كثيراً ما تضطرُّني إلى غناءٍ يتكسَّرُ حينَ يلامسُ الهواء
قلتُ: جرّدوا جسدي من خرقةِ الهواءِ، إنني أترشّحُ،
واحملوني، أنا الشكلَ المتطفّلَ المنزاحَ إلى نهايتِهِ،
بعيداً عن الأصلِ المتوارَثِ والوريثِ المنحدرِ إلى الخاتمةِ ذاتِها.
وحيثُ لم أكنْ حمّى البدايةِ والنهايةِ،
ولا الغلطَ الذي يحشو التاريخَ، والا الخدرَ الذي يستدرجُ الكائناتِ،
ولا مفتاحَ الحياةِ ولا قفلها..
كنتُ أنتهي تهمةً أو علامةً تتشوَّهُ وتستحيلُ وسيلةَ تعذيب..
أنا السؤالُ الأليفُ الذي انبسطتْ عنهُ قبضةٌ في وضوحِ الوحشةِ،
يشيِّدُ شكلَهُ المنسوخَ ثم يترشّحُ من سورهِ العالي..
كنتُ أتلاعبُ بمادّةِ الزمن،
وحينَ تناهيتُ إلى عصورٍ ميّتةٍ أتطفّلُ على فضائِحها
ـ وهي تنتفخُ في حضرةِ الضوءِ ـ
صرتُ أرى سيلانَ الناسِ في انسانيةٍ جميلة،
إنسانيةٍ بلا ذاكرةٍ وبلا كدمات. □

* شاعر من العراق فاز بجائزة «يوسف الخال للشعر» للعام ١٩٨٨ عن مجموعته الشعرية «بحثاً عن الهب».

كلّ حبٍ اغتصاب

أنسي الحاج

■ السبب الأكبر لحقدي على العالم هو أنه منعني أن لا أفعل في حياتي شيئاً غير الحبّ.

*

أجمل ما يثيره فينا الجمال هي الدموع.

*

اللحظة التي نبكي فيها أمام الروعة اعتراف بأن كل حياتنا السابقة كانت صحراء.

*

يبدأ الجمال بأن يُبكينا تأثراً به وينتهي بأن يُبكينا حسرة على فراغ بالنا قبل ان نعرفه.

*

«كلّما أحببتُهم وقعوا من القطار»؟
كلّما أحببتُهم وقعتُ من القطار.

*

ـ هل تظن أنكَ أحببت يوماً من يجب ان تحب؟
ـ طبعاً من «يجب» أن أحب: وجوب الألم على المحكوم بالعيش ضد نَفْسه.

*

أحبكِ لأسباب نسيتها، لأسباب ضائعة في غور السفينة الغريق. أحبّكِ لأنك طالعة من عهدٍ كنتُ ابنكِ، قبل أن أغدو أباكِ، ثم ذلك الغريب الذي تملكين.

*

تبدأ بالمجون وتنتهي بالعبادة.
مخلوق برأس شيطان وقلب المسيح.

*

هل نعشق إلاّ مَن نريد أن ننتقم منهم؟

*

لا يُقدّر جسد الصبية إلا العاشق الكهل: صورة أخرى عن حتميّة الخلل في كل جهاز العلاقات البشرية.

*

هناك من يموت على أمل أن يحظى بعد الموت بمن يشتاق إليه.

*

الأفضل منّا هُم في الغالب الذين لا يعرفون أنهم أفضل من أحد.

*

لا الإباحية ولا الحرية الجنسية.
كلتاهما إلغاء لما ننشده منها.
البحث هو، ودائماً كان تحت ألف اسم، عن الصدق.
وإذا حلّ في طياته التهتك فهو مرغوب لانه صادق لا لأنه يرفع راية الحرية.
الصـدق أهمّ الفضائل وأكبر القيَم. ربما لأنه، عندما أجده في الآخر، أطمئن إلى أني لم أُخدَع.
الصدق يخاطب فيَّ ما يظنه الصادق أرفع ما فيَّ: القدرة على مجاراته في الطهر.
حيال الصدق، قيمة كالحريّة نفسها تغدو مظهريّة.

*

عندما يحصل العشق تدْخل العاصفة. تبعثر العادات، تُزعزِع، تَقْتلع. عمياء، انقلابية، وتـدّعي المستحيل.
عندما يحصل العشق يتجسد الجنون على شكل قلب.
جنون، عَصْف، اقتحام.
كلّ حبّ اغتصاب.

*

أقـوى الشهـوات تلك التي لا وجه معيّناً لهدفها. إنها تتخلص من الهجس بشخص محدَّد لتنطلق على سجيّتها في الهجس الـمُطْلَق بلا حدود.

هل نعشق إلا من نريد أن ننتقم منهم؟



عندئذٍ تصبح في مستوى مخزونها المكبوت كما في مستوى آفاقها المجنونة.

*

امرأة واحدة ولكنْ تصلح لأن تكون حجاباً لجميع الوجوه.

وجه واحد ولكنه كالمدى، كالماء، لا يعني لك شخصاً بتخومه بل الشخص الذي معه تنطلق إلى ما يكملكما في الجميع - الجميع غير الموجود، طبعاً، إلاّ في خيالك.

بعض قواعد الايروتيسم: كل الأجساد في وجه واحد - ولكنْ كل الأجساد.

*

عن الاتحاد أم عن الاجتياح؟
الاتحاد مستحيل. فما أن أبلُغَه حتى أفقده.
أو أحتقره وأرفضه.
أو يحتقرني ويرفضني.
كلّما اتحدتُ انفصلتُ.

*

كل جمال يستبطن بعض انحرافاتنا. «الحق والخير والجمال» طغت عليها، منذ أفلاطون. التفسيرات «المستقيمة»، المفعمة بالأخلاق الشهمة والحميدة.

لنتأملها بعيداً من الرواسم التقليدية. لنغسلْ رؤوسنا من المحفوظات: ما من حقّ إلاّ المطابق حكمنا على الأمور، ما من خير إلاّ ما يأتينا منه خير، وما من جمال إلاّ المجاوب على نوازعنا الخفية، بما فيها من «عورات» نخجل بها.

*

لا نخبىء إلاّ المعلوم. السرّي يمشي سافراً ولا يراه أحد.

*

لو أصغيتُ أعمق إلى صوت الصدق لمحوت كثيراً مما قلت. نكتشف ذلك عندما نستقيل من الضجيج. حينها لا نعود ننظر باحتقار إلى الأكاذيب والتفاهات، بل بقرف أو سأم وغثيان.

فالاحتقار اشارة إلى أننا ما زلنا في دائرة الضوضاء.

*

ما من مجانية في العلاقة إلاّ تلك التي نختلسها في ظلام، ما من أشخاص ليس بيننا وبينهم أية معرفة.

*

«القدّيس» الذي يهب نفسه مجاناً لامرأة، رغم اضطهادها له وخيانتها، لا ينوهب مجاناً، بل لأنه يصنع خيره من شرها.

*

إنه يحبكَ بفضل ما يأخذه منك... على أن يعود فيكرهك للسبب نفسه.

*

ليس تحويل الشعراء شعرهم إلى سجل لتفاصيلهم وانطباعاتهم ظانين أنها تهم الجميع، ليس هذا هو الذي يُضجر، بل طريقتهم في ذلك.

منذ أن غادر الشعراء، مع الثورة الرومنتيكية، دير الكلاسيكية بموضوعيتها ولا شخصانيتها (الظاهريتين، على الأقل) وهم لا يكتبون إلاّ عن أنفسهم. ولكن بقدْر غير هذا القدر من الجاذبية والألق، كان يزداد وهجهما كلما ازدادا انفجاراً من التجربة الحية، عميقها وقويها، وكلما ازدادت الذات القابعة وراءهما غنىً وعبقرية.

بين شعراء اليوم من يدوخون بفراغ ذواتهم. يُعجبون بضحالات، يفتتنون بتفاصيل يوميات تافهة، لا تتميز بشيء على صعيد التجربة ولا على صعيد التعبير، وتخلو من كل جاذب.

هل نعجب بعد ذاك ان لا يقرأ أحد ما نكتب؟

ليست النرجسيّة سبب نفور الآخرين من النرجسيّ، بل كيفيته في عرض نرجسيته. هذه الكيفية هي التي تجعل الآخر يرى ذاته في ما تحكيه أنت عن ذاتك، فيهتم لك ناسياً انك أنت وحاسباً انه هو فيك... أو، بالعكس، تتركه بارداً حيالك، لانك لم تستطع أمرين: لا ان تعشق ذاتك حتى تعميمها على الملأ، ولا ان تكرهها حتى جَلْدها أو قتْلها نيابةً عن الملأ، أو فداء له.

وكما أن الـ «هُم» في الكلاسيكية لم تكن كافية لتصبح قاعدة ما لم تلازمها عبقرية الخلق، وما لم تتحول الـ «هُم» إلى أنـا كل واحـد، كذلـك فإن الـ «أنا» ابتداء من الرومنتيكية ليست كافية ما لم ترافقها عبقرية الخلق ذاتها وما لم تتحول إلى أنا لكل واحد، أي إلى «هُم» الآخرين.

الذات الضعيفة والزائفة والمقلّدة لا تتعكس. همومها لا تَصل. والتعبير عنها إساءة استعمال لحقّ التعبير.

*

تملأني أنتَ... ودائماً تعود لتغمرني أمواج الفراغ. □

كل جمال يستبطن بعض انحرافاتنا

مفهوم الله

من مستقبل ما بعد الموت إلى مستقبل الحياة

أحمد ظاهر

كاتب من سورية

■ مفهوم الله من أكثر المفاهيم شيوعاً لدى بني الإنسان على اختلاف أشكالهم وأنواعهم وأجناسهم. وانه أكثر المفاهيم التي شغلت عقول وقلوب المفكرين ورجال العلم والدين.

وعلى الرغم من شيوع المفهوم في كل الحقب الزمنية والحضارات التاريخية، إلّا ان هذا المفهوم هو من أكثر المفاهيم التي تختلط فيها كل العناصر التي يتشكل منها الإنسان من خوف وأمن، حب وكره، خير وشر، قوة وضعف، جمال وقبح، حرية وضرورة إلى جانب كل المتناقضات التي تمثل جوهر وجود بني البشر.

وقد أسرف المؤمنون بوجوده والملحدون به في تأكيد وجوده أو عدمه. وهم بذلك لم يقصروا في شغل أنفسهم وغيرهم في الإجابة على السؤال: ما الله؟ وما هيئته؟ وما قدرة إرادته؟ وما سر كينونته الأزلية؟ وهل هو خالق الكون أم ان دافع الخوف لدى بني الإنسان كان ومازال على درجة حادة، بحيث قرر انه لا بد من خلق إله له يعفر جبينه عند أقدامه صباحاً ومساء ضماناً للعالم المجهول؟

لا يصر هذا البحث على النظر في سر الله، ولا في فعله وقدرته، ولا في قصة خلق العالم المحسوس والملموس، ولا يحاول الخوف من ماهيته أو أزليته، كما عبرت عنهما الديانات والفلسفات والآراء والمعتقدات الرافضة له أو القانعة بحمده. ولا يزج هذا البحث نفسه في متاهة البحث عن الآلية التي تقوم بالشرح والتحليل كالعقل أو الحس أو الحدس أو الايمان. إن الذي يهتم به هذا البحث هو محاولة الإجابة على سؤال رئيسي شغل الباحث سنوات عديدة ومؤداه: كيف يمكن تسخير مفهوم الله في الفكر العربي الإسلامي لنقل المؤمن به من تجاوز تناقضات ذاته وتجاوز وجوده وأفعاله، وتغلبه على الخوف من الله التي يعتبرها رأس الحكمة؟ وفوق هذا وذاك كيف يمكن لمفهوم الله ان يفسر تفسيراً جديداً يؤدي بالإنسان إلى أن يحيا في المستقبل بدلاً من ان يظل قابعاً مع الأموات؟

ينطلق هذا البحث من قضية سهلة مؤداها ان الانسان العربي المسلم إنسان يعيش في الماضي ومع الأموات، وهو أثناء ذلك يستعمل الله كأداة ضغط تشده باستمرار إلى الواحدية الصرفة. وقد نظر إلى التعاريف الإلهية نظرات متعددة أوضحها في الفكر اللاهوتي بصفة عامة «ذلك الشعور الباطني الذي يعتمد الإنسان عليه» وبذلك يكون الإنسان قد ربط وجوده بوجود الله، وربط مصيره بكل ما هو خارج عن إرادته الحقة. ونظرة أخرى مختلفة نوعاً ما عن النظرة الأولى ومؤداها «تلك القوة التي تهيمن على الكون لأنها صانعته وخالقته». إنها بلغة أرسطو «المحرك الذي لا يتحرك» فمنها تصدر الأشياء وإليها تعود. وعليه تكون القوة الإلهية هذه، مصدر الكون ومحوره وما الإنسان إلّا إحدى المجرات الصغيرة التي تدور في فلكه.

ونظرة ثالثة إلى الله (وهي نظرة حديثة) تعتمد اعتماداً كلياً على موقعه من العلم أو موقعه من الدين. ويرى الفلاسفة اختلافاً في نظرتهم لإله موسى وعيسى ومحمد وغيرهم، بينما يؤكد اللاهوتيون ان إله الأنبياء المذكورين هو الواحد الأحد المعول عليه.

ومهما يكن من أمر فإن القضية هنا لا تغنينا عن البحث في هوية

الله، وإلى أي من التعاريف السابقة ينتمي. إن الذي ننظر إليه هو ذلك الذي يحول نظرة الإنسان من الخوف إلى الأمن، ومن العقاب إلى الثواب، ومن الحب إلى مزيد منه وهكذا، وإذا سار الإنسان منذ ان ربط نفسه بإله ما، فقد صوّره على الشاكلة التي يريد. فمن إله بلا وصف محدد إلى إله اعتبره عدواً ثم حوله إلى رفيق. وعلى الرغم من صحة تسلسل هذه الأوصاف تاريخياً، إلّا انها تشير إلى اختلاف الأوصاف في كل مرحلة زمنية، وتتميز الفترة الأولى بتصوير متناقض الحدود في ذهن الإنسان، إذ يكون على درجة عالية من الأهمية بالرغم من عدم تحديده، وكل تصوير له لا يتعدى حدود العموميات التي قد تكون عاملاً مساعداً لخدمة الانسان ولكنها تبقى غامضة الهوية.

وأما الإله العدو فهو الذي لا يعني إلّا بتحطيم الإنسان والعالم، ويمثل بدوره القوى العاتية وراء تصريف أمور العالم سواء كانت انجازات حضارية أو أي شيء آخر، إنه الإله الغاضب باستمرار والذي يتلذذ بأدوار القوة والعظمة. وهو بذلك يضع الحدود لهدف الانسان ووجوده عن طريق قوة الخوف التي يزرعها في النفوس. ويعتبر الإله عدواً في هذه الحالة لمطالبه التي يرى الإنسان فيها محكوماً عليه ومطلوباً منه القيام بفروض الإله.

والإله الرفيق الذي يمثل القوة الإبداعية الخالقة، واليد البارعة في تشكيل سير الطبيعة والتاريخ الإنساني، وهو الإله المحب والمخلص (بلغة المسيحية)، وفي هذه الحالة لا تكون عدالة تطبيق قوانين الخوف، بل على العكس من ذلك تماماً فإن وجوده هو شعور بالأمن والأمان، وأكثر من هذا وذاك، فهو شعور المتسامح مع ذاته والآخرين ومع الطبيعة.

وعلى ذلك، وحتى تتسنى لنا الإجابة على فرضية هذا المقال، فسنعمد إلى تفصيل الأدوار التي لعبها الإله (الآلهة) في بعض الحضارات الإنسانية المتعارف عليها باختصار أولاً، ثم الدخول إلى مفهوم الله في الفكر الإسلامي العربي ثانياً، ومن ثم فقد نجد طريقاً للبحث في الوسائل التي تمكن الفكر العربي الإسلامي من تجاوز ذاته في هذه القضية ثالثاً، وتختتم هذه الدراسة رابعاً بتصورات مستقبلية تهدف إلى فتح المجال أمام الباحثين في الأمر لاكمال المشوار.

مفهوم الله اسطورياً ودينياً

ليس من السهل فهم عملية التطور بالاعتقاد الديني الإلهي، فقد درج الإنسان منذ أن وجد على سطح هذه البسيطة، على الاعتقاد بأن الطبيعة مملوءة بالأرواح، وقد حاول التعايش معها عن طريق تقديسها وتقديم القرابين لها، طلباً للنجاة من قساوة اللعنة التي حلّت به، منذ ان قرر بأن لا يتمرد على وجوده، الذي رأى فيه نوعاً من العبث، وصمم على ان يدخل معترك الحياة ومصارعة الطبيعة سواء أدى أمره هذا إلى النصر أم إلى القهر. وذلك منذ ان نزل الإنسان من مخبئه في الأشجار، أو منذ ان هبط من جنة السكون إلى عالم الحركة وما يكتنفه من صراع بلا نهاية.

تشير الاكتشافات الأثرية والرسومات التي خلّفها انسان الكهوف إلى تعامله مع السحر بقصد تأمين حياته. ولا شك ان حياته الطبيعية ومشاهداته العملية لم تجب على اسئلته في الحياة والموت. فمن أين أتى؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وما الحكمة في وجوده؟ اسئلة حاول الإجابة عنها فلم يستطع، فنظر إلى المجهول (أي إلى ما وراء الطبيعة) علّه يجد جواباً لتساؤلاته. وقد تفتق ذهنه عن بعد مسيرة طويلة من الاكتشافات الماورائية التي صنعها وتعايش معها، وصدق ما يقوله لها، لترتد عليه بصوت جهوري قائلة: «اصنع لي التماثيل وشيّد لي البنيان، وقدّم لي القرابين، فالذي صنعته ذات يوم أصبحت لا تقوى على الخروج من قالبه».

تلعب الأسطورة الدينية دوراً هاماً في تاريخ الإنسان، ولا يقتصر دورها على تطور الإنسان وتصوراته الماورائية، بل تتعدى ذلك إلى الفلسفة الأخلاقية والعملية. وقد كانت دوماً تحدد له سير تاريخه: فإما ان تشده إلى الوراء أو ان تدفعه إلى الأمام. ويلاحظ الأمر منذ ان بدأ الإنسان في بناء بيت له إذ سارع إلى بناء بيوت للآلهة، وحدد مسيرته الإنسانية بناء على ما استلهمه من عرافات وكهّان الهياكل والمعابد. وكانت الأسطورة الدينية دائماً هي المسؤولة عن أمنه واستقراره، حبه وكرهه، حربه وسلمه، مسلّماً بحرية الجماعة تارة وبتغليب حرية الفرد تارة أخرى.

ودخل الإنسان في مقارنة عالمي الروح والجسد. فقرر قدماء المصريين عودة الروح إلى الجسد بعد الموت، ولذا فقد بنوا الاهرامات لحفظ الأجساد، وعددوا الآلهة كإله الخصب، وإله الحرب، وإله السماء... الخ. ولكن الأمر قد تغير عندما صمم أخناتون (أمنحوتب) على جعل إله الشمس الإله الوحيد للدولة. هذا العمل كان عملاً ثورياً بكل أبعاد الكلمة.

وأكدت اليهودية فكرة الواحدية الأخناتونية التي ظهرت على لسان موسى الذي خرج من مصر، وسخرت يهوه (إله اليهودية) لخدمة بني اسرائيل ومستقبلهم. حتى ان الحوار بين أبناء وملوك بني اسرائيل وبين الله لا يشير إلّا إلى علاقة تتلخص بالقول: «لقد اخترناك إلهاً لتقدم لنا ما نحتاج وأما ثمن ما ندفعه لقاء ذلك فهو اننا دفعناه مقدماً: اختيارنا لك، أي اعترافنا بوجودك».

وعلى هذا الأساس، وان كانت اليهودية قد آمنت بفكرة الإله الواحد خلافاً لتعدد الآلهة المصرية القديمة باستثناء امنحوتب، إلّا انها ـ وان وضعته خارج نطاق الكون ـ سخرته لخدمة الفرد اليهودي والقبائل اليهودية في سبيل تجمعها في وطن معين. ويمكن أن يضاف ان الاله اليهودي، على قسوته، نظر إلى اليهودي كطفل مدلل له كل ما يريد، مقابل الآخرين الذين يستحقون الفتك والذبح والتنكيل.

> **اليهودي طفل مدلل له كل ما يريد، وللآخرين الذبح!**

وانقسم الفكر اليوناني بالنسبة لقضية تعدد الآلهة أو وحدانيتها إلى قسمين، فالأساطير اليونانية أكدت على تعدد الآلهة، وحوّل سقراط وأفلاطون آلهة هومر وهزيود إلى أحادية إلّا ان الآلهة اليونانية (أو الإله الواحد) كان عليه واجب حماية المدينة اليونانية أولاً وقبل كل شيء. ولم يجعل اليونانيون من آلهتهم شيئاً متعالياً على الطبيعة، بل صوروا الأبطال على شكل آلهة. وعليه فلم تكن ديانة اليونانيين ديانة عزاء على الفرد ان يعفر جبهته تحت أقدام آلهته بل على العكس من ذلك فقد شعر اليوناني أنه في بيت أهله وبين ذويه وليس عليه دفع ضريبة بقائه في هذه الحياة.

قد تعود فكرة واحدية الإله إلى اعتقاد الإنسان من خلال تجاربه الطويلة، بوجوده في عالم واحد وليس في عدة عوالم. وحيث انه يجد طريقة حياة ذات نموذج واحد، رأى انه من الأنسب ان يتوجه إلى عبادة الواحد. وقد يكون سبب ذلك هو تركيز المجتمعات على ضرورة الاعتماد على إله واحد من أجل الوقوف ضد الأعداء وتأييدهم في



انتصاراتهم والرأفة بهم عندما ينهزمون من قبل الأعداء. وهم دائماً يعتقدون ان رضا الإله عنهم وعن تصرفاتهم مكّنهم من الانتصار، وفي المقابل فإن تذمر الإله منهم أدى إلى هزيمتهم. ورأي ثالث في الواحدية منبعه النظرة الصوفية التي أكد عليها المتصوفون دائماً ومفادها، توحدهم في الخالق حيث يشكل الله والعالم وحدة واحدة.



واختلفت التجربة الدينية في الشرق القديم (الهند والصين واليابان) عن تلك التي سادت في الفكر اليهودي أو العصر الهيليني. فقد بقيت فكرة التعددية موجودة وان كانت فكرة الواحدية قد نظر إليها نظرة جانبية. وتشير التجربة الشرقية إلى ان فكرة الواحدية قد سارت جنباً إلى جنب مع التعددية التي حازت على القسط الأكبر من التفكير البشري. فعالم الأرواح والآلهة منقسم إلى من هو شرير ومن هو صالح، ولم تستطع العقلانية تفسيخ عالم التعددية الذي خلقته الأساطير والتخيلات، فأحيطت الديانات الشرقية بالغموض التام. فالآلهة غامضة لأن طبيعتها هكذا، وإذا انكشفت خباياها السحرية فإنها تهبط إلى العالم الانساني، الأمر الذي يفقدها قيمة السحر والغموض والعلياء. فإله العماء (الخواء والعدم) مثلاً لم يسمح للإله العدو أو ذلك الرفيق بالظهور على السطح. وعلى ذلك يمكن ان نفهم لماذا أوجدت الديانات على شكل مواويل وأهازيج تمتدح بها آلهة الطبيعة وعلى الأخص السماء والعواصف والأمطار والنار... الخ ولم تظهر فكرة واحدية الإله في الجنة إلّا في الفترة التي سادت فيها الديانة البراهمية (٧٠٠ ـ ٣٠٠ق.م) حيث وجد المفهوم الصوفي للإله. وقد مثّل براهما الحقيقة المطلقة والوحدة الكاملة وروح العالم. ولا يوجد طريقة لاكتشاف روح العالم الحقيقي والمطلق إلّا عن طريق الرياضة الدينية وما يكتنفها من طقوس.

ومع هذا وذاك لم تستطع البراهمية تجاوز التعددية وضمها في وحدة ثابتة، الأمر الذي انعكس على توزيع الهوية الإنسانية وتشتتها بحيث تجعلها دوماً مشدودة إلى الماضي باستمرار، تماماً كما كان الحال عليه في الديانات والأساطير التي سبق ذكرها. ويظهر براهما بطريقة ثلاثية: براهما الخالق، فشنو الحافظ وشيفا المهلك والمعيد التكوين، ويعرف فشنو بالتجسيد العشري (يتجسد في ١٠ مرات)، وعلى رأس هذا التجسيد راما وكرشنا في هذه الحالة يعتبر الإله الواحد، إلّا ان هذا لا ينفي أهمية الآلهة الأخرى التي لا تصل إلى مستوى كرشنا.

> لم يكن على اليوناني ان يعفر جبهته تحت أقدام آلهته

وولدت البوذية من رحم الهندوسية، إلّا انها اتجهت اتجاهاً مخالفاً بالنسبة لمفهوم الله. فقد علّم بوذا كيفية تجاوز الإنسان لذاته والتخلص من المآسي والآلام من خلال دحض الرغبة الملحة. وقد أضاف إلى تعاليمه ان طريق التنوير لا يتم إلّا عن طريق الاعتماد على النفس دون الاعتماد على الله. ولكن أتباع بوذا ألبسوا تعاليمه ثوباً آخر أخضعهم للعودة إلى قضية التجسيد. وأقرت بذلك البوذية الجديدة ضرورة العودة إلى الهندوسية عندما أكدت على وجود أولئك القادرين من المريدين الذين تجاوزوا ذواتهم بالإفلات من قبضة التجسيد، وعودة الإنسان مرة أخرى إلى العالم الأرضي، بالرغم من تأكيدهم على انه على المريد ان يستمر في معايشة الأحداث التاريخية حتى يساهم في تعليم الآخرين كيفية الوصول إلى ما وصل إليه.

الديانة الصينية ديانة تختلط فيها القوى الطبيعية وغير الطبيعية، وتلعب أرواح الأجداد والأبطال دوراً هاماً في تشذيبها. وترتبط الديانات الشعبية بمفاهيم «السماء» و«السيادة». وبينما يمثل المفهوم الأول القوى الإلهية الخارقة وتأثيرها في الطبيعة ومن ضمنها الإنسان، يمثل مفهوم السيادة كل الأمور المتعلقة بالإنسان وخضوعه التام لحريات القوى الإلهية. وعلى ذلك فإن هذا الوضع لا بد انه يربط الإنسان المؤمن على الدوام بالأساطير القديمة والتاريخ القديم وتبرير أي حدث من الأحداث نتيجة ذلك.

وقد علّم كنفوشيوس الحكمة الإنسانية، وتعاليمه لا تزيد عن كونها حكمة ونظام غلاقات انسانية وأخلاق سياسية. وعلى الرغم من ان الكنفوشية ليست ديناً إلّا انها تحتوي على مفهوم «السماء» وان كان كنفوشيوس لا يرى ضرورة لمناقشة الأمور الميتافيزيقية. وقد زاد أتباع كنفوشيوس على الأمر بأن أقحموا المفاهيم الميتافيزيقية على الكنفوشية، وبذلك تكون الكنفوشية قد رُدّت إلى عالم ما بعد الكون الأمر الذي شجع دوماً عودة الكنفوشي إلى الماضي من خلال عبادة كنفوشيوس كحكيم ومعلم وليس كإله أو نبي.

والتاوية هي أيضاً ديانة صينية قائمة على مجموعة من التعاليم التي وضعها لاوتسو، والتي لا تزيد عن كونها خليطاً من الاعتقادات الروحانية والسحر. وحيث ان كل ما في الكون له روح، كما تقول التاوية (أي الطريقة) فللكون نظام طبيعي مرتب الأمر الذي يضع الله خارج نطاق الفكر الإنساني. وجوهر الفلسفة التاوية يقوم على مبدأ الوداعة والسكون وضرورة تقبل الإنسان لكل ما يصيبه من أسى وحزن وبرحابة صدر، ولا يوجد هناك أي مبرر للثورة والتمرد.

وفي اليابان فقد سادت فلسفة الديانة الشنتوية (أي طريق الآلهة) وهي ديانة تتضمن آلاف الآلهة التي تمثل قوى الطبيعة وأرواح الأباطرة والأبطال. وقد اختلطت الشنتوية بالبوذية لتؤلفا مجموعات عديدة من الفرق الدينية. والآلهة الشنتوية أو الموجودات العظيمة هي تلك التي يصعب عليها ان تنظم بشكل هرمي إلّا ان أعظمها آلهة الشمس التي انحدر من نسلها الأسرة الحاكمة.

مرة أخرى نجد العقل البشري في طريقه لاكتشاف المجهول إلّا انه يقع فريسة الارتباط بأساطير الماضي. ويبدو ان عقله الثابت لا تهدأ له حال إلّا بالوداعة والسكينة التي تجعله يعيش مع الماضي وأمواته.

وتعرف الفكر الديني الغربي على المسيحية التي نظرت إلى الله كشخصية نشطة، قادرة وعادلة، محبة ومتسامحة. وأصول هذه الأفكار هي الديانة اليهودية. ولكن مفهوم الله قد تغير في القرن السادس قبل الميلاد ليصبح خالق العالم. ووقف الإنسان عاجزاً عن وصفه واستيعاب وجوده. وقد عرفت المسيحية إلهها عن طريق ما قدمه أنبياء اليهود وملوكهم. ويظهر وصف المسيحية لله في كونه ذاك المقدس المتعالي الذي دخل في عقد مع اليهود عندما حماهم من ظلم الفرعون المصري عن طريق تأمين خروجهم من أرض مصر إلى الأرض الموعودة. وقد ذكر أنبياء اليهود شعبهم بأنهم إذا لم يستطيعوا التعايش مع بنود الميثاق المبرم مع الله فإن قضية الخيار الإلهي تتحول إلى مسؤولية بدلاً من ان تكون امتيازاً. إلّا ان النظرة اليهودية، وللخروج من هذا المأزق، حوّلت قضية الخيار الإلهي إلى خيار يهودي بحت، بمعنى ان اليهود هم الذين اختاروا الله ولم يخترهم الله. وقد يكون ذلك أول اشارة صريحة لقيام الإنسان نفسه بخلق الله وليس العكس. ومع ذلك فقد بقي اليهودي مشدوداً لماضي ملوكه، وتاريخه الذي يلاحظ فيه متحاوراً مع الله مرة ومتمرداً عليه مراراً.

والمسيحية عبـارة عن وثيقـة ايمانية بالإلـه الأب وليست نظرية عقلانية. وقد حاولت الكنيسة رسم جملة من المفاهيم العقلية من أجل بنـاء نظرية لتفسير طبيعة الله ووجوده. وقد فعلت ذلك من خلال محاولـة توحيد تعـاليمهـا بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة المتعالية عن الطبيعة. وعلى ذلك يمكن ان نفهم لماذا بقيت المسيحية جامدة الإطار ولم تسمح لظهور مجموعة من المفاهيم المتعارضة القادرة على فسح مجال الاحتـالات الديناميكية. وقد حاول توماس الأكويني نقل التعاليم المسيحية من الأفلاطونية الجديدة إلى الأرسطية التي رأى فيها واقعية أرضية بدلاً من غيبيات الأفلاطونية الجديدة، إلّا ان آراء الأكويني لم تصادف هوى كبيراً في نفوس معتنقي المسيحية، حيث ان الأكويني نفسه قد صادف صعوبة كبيرة في عملية دمج الإله المسيحي الأزلي القديم المحب القادر وذلك «المحرك الذي لا يتحرك» الأرسطي. وقد عارض مؤسس البروتستنتية، مارتن لوثر، هذا الرأي حيث أصر على ان «معرفة الله وحبه ورحمته لا تتم إلّا عن طريق ابنه عيسى المسيح مخلص البشرية».

وتحدى التطور الفكري والحركات العقلانية الجديدة منذ ظهورها في القرن السادس عشر، التفسيرات الدينية فيما يخص قضية الله. فقد قدمت تفسيرات نابعة من الطبيعة بدلاً من ان تكون تابعة لحتمية الإرادة الإلهية. وقـد حاولت هذه الحركات نقل العقل البشري إلى وضع جديد عند تفسيره للأسئلة التي لا يستطيع الإجابة عليها إلّا من خلال الله. وأكدت هذه الحركات على ضرورة تجاوز البحث في مفهوم الله وما يكتنفه من غموض والتركيز على الإنسان وعلاقته بالطبيعة بدلاً من تركيزه على ما بعد الطبيعة. وجملة القول فقد حاولت هذه الحركات ان تتخلص من إله يمكن ان يطلق عليه اسم «إله الحاجة»، والتوجه إلى ان يهتم الإنسان بذاته وواقعه الاجتماعي والسياسي. واهتم التقدم العلمي بالأمر ولكنه لم ينف وجود الله كحافظ لهذا العالم من الخلل، بل نفاه بصفته «السبب الرئيسي في تحريك العالم»، فالله في هذه الحالة يكون على حد قول كانت (Kant) «ضامن لأخلاقية العالم القائمة في الأصل على الأخلاق العملية التي يفرضها العقل الإنساني». وزادت الحـركـة الـرومـانسية على ذلـك بتـأكيدهـا على ان التجربة الدينية والأخـلاقية جزء من حياة الإنسان ولا بد نقل ذلك وربطه بعناصر مستمـدة من الحب الإنسـاني والآمـال الإنسـانية. وفي نهاية القرن التـاسـع عشر أعلن نيتشـه، الـذي ضمن فلسفته عناصر عقلانية ورومانسية، «موت الإله». وكان إعلان ذلك بمثابة دعوة لأن يكون الإنسان هو خالق أفعاله بدلاً من ان يكون خادماً لقيم دينية. وازداد ظهور الحركات الالحادية في القرن العشرين، وقد قوبل ذلك بدافع من الـدين وفلسفـة اللاهوت. والقيام بمحاولة إعادة ترتيب أوراق الحـركـات الاصـلاحية التي توجهت لمعرفة الله من خلال المسيح. فمختصر القـول ان العـالم الغـربي قد خاض معـركـة الفصل بين الغيبيات والواقعية، ومازال في حيرة من أمره، إلّا انه يمكن القول بأن حياة الغربي لم تعد تدور حول الماضي وان كانت لم تكمل المشوار بعد. ولكن من الانصاف القول بأن بعده النسبي عن المحور الديني الذي تمثل بالتجربة الدينية قد لعب دوراً في التأكيد على الحرية الانسانية والحق الانسـاني ورسم طريق التعامل بين الفرد والفرد، وبين الفرد والمجتمـع، وبـين الفـرد والدولة. وقد يحمل القرن العشرين بوادر أخرى لتسخير مفهوم الله بكامله لخدمة البشرية مستقبلاً بدلاً من تسخيره لتمحور الإنسان حول اطار التفرقة والحرب واعلاء جنس على جنس أو فكر على آخر.

مفهوم الله في الاسلام

والله في الديانة الإسلامية هو الخالق وهو رب العباد. ويشير القرآن الكـريم إلى مجموعـة من القواعد واللوائح التي يثاب المؤمن عليها ويعاقب من لم يتبعها. وقد عرف الله في العصر الذي سبق الإسلام حيث كان كبير آلهة مكة، وكان يتصف بقدرة الخلق. وقد صور القرآن الله بأنه الخالق المبدع، والحي القادر على كل شيء. ولا يعتبر القرآن كتـابـاً لاهـوتياً يحدثنـا عن صفات الله فحسب، ولكنه كتاب يراه المسلمون بأنه كلام الله الذي أبلغ به الناس عن أموره بالطريقة التي يريدها. فالله هو الغني الذي «علّم الإنسان ما لم يعلم»، وهو يخاطب أولئـك الـذين يؤمنـون بالغيب. «الـذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون» (البقرة، ٣) ويبقى الله في الإسلام غيبياً لا يستطيع أحد الوصول إليه، وهو متعال عن الطبيعة إذ هو خالقها ومبدعها، «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» (الأنعام، ١٠٣). وحيث اننا لسنا بصدد تصنيف الصفات الإلهية كما وردت في القرآن الكريم إلّا انه يمكن القول بأنه (أي الله) الخالق لكل شيء بأمر الكينونة، وهو العادل الذي «لا تأخذه سنة ولا نوم»، وله السيادة، وهو الواحد الأحد الذي لا شريك له في أفعاله وأعماله. «إن إلهكم لواحد» (الصافّات، ٤). وهو خالق الكون ومبدعه وخالق الإنسان وأفعاله، «والله خلقكم وما تعملون» (الصافات ٩٦). ومع ذلك فإن فعل الإنسان الخيِّر سببه الله وفعل الإنسان الشرير فسببه الإنسان، «فما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وأرسلناك للناس رسولاً وكفى بالله شهيداً»، (النساء، ٧٩).

العقل البشري يقع دائما فريسة الماضي وأمواته

هذه هي الصفات العامة لإله الإسلام، وكما في الديانات الأخرى التي انقسمت إلى فئات للتدليل على وجود الله، فإن الاسلام أيضاً انقسم إلى فرق عدة تبحث في هذه القضايا وما يمت إليها بصلة، ولو أردنا استعراض فلاسفة الإسلام الذين بحثوا في مثل هذه القضايا لكانت حاجتنا إلى كتابة مجلدات عدة ضرورة ملحة. ويكفي القول هنا ان علم الكلام أو علم التوحيد في الإسلام قد اهتم ومازال مهتماً بهذه القضايا وما يتشعب عنها من أسئلة عدة أثيرت في مجرى التطور السياسي والتـاريخي للدولـة الإسـلامية. فقـد أسست فرق فكـرية اسلامية في اعقاب البحث عن قضايا الشرعية السياسية والاجتماعية التي أثيرت في فترات مختلفة كالمرجئة والقدرية والجبرية في عهد الخلافة الأموية. وفرقة المعتزلة التي ظهرت في الجزء الأول من القرن السابع الميلادي وأصبح لها فلسفة مميزة منذ النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي. وسيطرت الأفكـار الأشعـرية والحنفية في القـرن العـاشر الميلادي. وقد نظرت هذه المدارس الفكرية جميعاً في قضية العلاقة بين العقل والشرع. وقد حافظ علم الكلام على وجوده من خلال علم الحديث وعلم التفسير. وبحث هذا العلم (الكلام) في قضايا جديدة لم تكن موجودة في عهد الرسول كقضايا الخلق والقضاء والقدر بعد ان تبنى المأمون فكرة خلق القرآن وناصر المعتزلة. وكان المعتزلة هم من أوائل من أثار هذه الاشكالات. وأما القضية التي بقيت تدور حول مفهوم الله فهي قضية التوحيد أو وحدة الله، وقضية العدل، ولذلك

> **خاض العالم الغربي معركة الفصل بين الغيب والواقع**

فقد عرفت المعتزلة بأهل التوحيد والعدل.

إن الباحث في الفلسفة الإسلامية وروادها يدرك بوضوح انه لم يكن هنـاك جدال حول وجود الله، بل على العكس من ذلك تماماً فقد بحث ابن سينـاء وابن رشـد وغيرهما في قضايا واجب وجوده، وفنّد غيرهم صفاته وعدله وكيفية تطابق الفلسفة مع الدين أو اهدار قيمة الفلسفة كما فعل الغزالي وهكذا. إن هذا وذاك لا يعني هذا البحث من قريب أو بعيد. إذ يفترض هذا البحث ان الله موجود على الشاكلة التي تحدث بها القـرآن الكـريم والتي تحدثت عنهـا الفـرق الـدينية الإسلامية. حتى ان هذا البحث يذهب لنقطة أبعد من ذلك ليقول بأنه يحترم الآراء التي وصفت الإله (الآلهة) في الديانات والمعتقدات الأخرى. وسواء كان الله موجوداً أو غير ذلك، فالأمر لا يعنينا بقليل أو كثير، ولكننا، وانطلاقاً من ان الغالبية العظمى من البشر يؤمنون بوجـوده فإننا سننطلق من هذه القضية، ولكنا نصر، كما أكدنا على ذلك منذ البداية، اننا لن ننظر في أشكاله وصفاته، وهل هو قديم أم محدث، وهل كلامه حادث في الزمان أم المكان، وهل يخلق الزمان في الزمان، ويخلق المكان في المكان أو الخواء فهذه قضايا قُتلت بحثاً. ومن أراد المزيد منها فليعد إلى الكتب العديدة التي كتبت ومازالت تكتب في مثـل هذه القضـايا، وخاصة كتب أولئك الذين شكلوا مدارس فكرية للدفاع أو للهجوم على مثل هذه القضايا. أكرر مرة أخرى ان القضايا الميتافيزقية فيما يخص مفهوم الله لا تعنينا بقليل أو بكثير. ان الذي يعنينا في هذا الصدد هو كيف نسخر هذا المفهوم (الله) لشد الإنسان إلى المستقبل وتحريره من الخوف ليحيا في المستقبل.

من خلال استعراضنا للمدارس الدينية المختلفة، دون التركيز على فلسفتهـا، لوحظ ان المؤمنـين بها يربـطون أنفسهم دوماً بمؤسستها وأولئك الذين ساروا على هديهم، بعبارة أخرى لقد قيّدوا أنفسهم بما قاله ذاك الذي عاش قبل آلاف من السنين دون الاكتراث بما يمكن ان يقوموا هم به، حتى وان كان الله ذاته، صاحب الصفة القديم والمستمر في القدم، والذي لم يأت ليخبرنا عن ذاته إلاّ في وقت معين. وان صح الحديث الذي يقول: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان أعرف فخلقت الكون»، فإن فيه نوعاً من الانحطاط الفكري لإله يتصف بالعقـلانية التـامة. وان صح هذا أيضاً فالأمر يعني ان وجوده كله يتـوقف تماماً على وجود خلقه، وبالتالي فهو بحاجة لهم أكثر مما هم بحاجة له. هذه القضية لا تعطي الله وزناً بقدر ما تقلل من مكانته. والأمثلة على ذلك عديدة من الكتب الدينية المنزلة. حتى ان الله يبدو في كثير من الأحيان، وان هدد وتـوعد، ضعيفاً أمام خصومه. وما الحوار الذي يدور بينه وبين الشيطان إلاّ دليل على ذلك. حتى ان الأمر ازداد قليلاً كما يلاحظ من خلال الحوار الذي يدور بينه وبين اليهود واختياره لهم دون غيرهم، وفي الوقت ذاته يؤكد المؤمنون على انه عادل ولا يمكن ان يكون غير ذلك.

الاستعراض الكامل للديانات المختلفة يشير إلى ان للإنسان دوراً في «اللعبة الدينية» تماماً كلعبة الذكر والأنثى. فهو ذكر لأنه كذلك وهي أنثى لأن طبيعتها تقرر الأمر بغض النظر عن صفاتها الأنثوية الناعمة وصفاته الذكرية الهشة وان كانت تبدو قوية. والعلاقة الإلهية الانسانية هي من هذا القبيل، فهو والإنسان وجهان لعملة واحدة، ويعتمد وجود كل منها على الآخر.

والإسـلام لا يختلف عن غيره من الأديان والمعتقـدات وان كان المسلمون كغيرهم، قد ألبسوه حللاً مزركشة مختلفة، واعترفوا بنهاية المطاف بأنه «ليس هذا هو الإسلام الحقيقي». هذه الرواية التي نسمعهـا اليوم تماماً كما سمعت بالأمس. ويبدو ان الوصف الديني للاله «ليس كمثله شيء» ينطبق أيضاً على الممارسات الدينية. فكما ان الله لا يشبـه شيئاً، فالاسلام أيضاً لا يشبه شيئاً. وعليه يمكن ان نفهم لماذا لم تقم هناك دولة اسلامية يتعارف عليها الجميع ويرتضي بها دون اللجوء إلى الثورة والتمرد. لقد تمرد المسلمون على اسلامهم منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة وبقوا متمردين حتى الوقت الحاضر. وكل جماعة تكفّر غيرها بدعوى ان اسلامها غير صحيح. فما الصحيح؟

قد يكون الصحيح في تجاوز مفهوم الله وتفسيره تفسيراً جديداً. فهـو عادل لأنه لا يفرق بين مسلم وغير مسلم، وهو عالم لأنه علم الانسان ان أخيه الانسان مساوٍ له، وهو رحيم لأن البشرية تعيش من صلب تنـاقضـات الخـير والشر، يتسـامح بعضهم مع بعض لأنهم يعيشون في كنف مأساة كبرى اسمها الحياة، وهو قادر لأنه زرع في الانسـان قدرة على تجاوز تناقضاته باستمرار، وهو منزّه لا لينعكس الأمر على الرسول أو الخليفة أو الحاكم ليأخذ منزلة التنزيه من خلال فرضه الولاء والطاعة على المحكوم، بل خلافاً لذلك إذ لا يحتاج المنزّه أن يعبده الآخرون، وهو خالق لأن من صفته الكمال والدقة في حرصه على من خلقـه، وبعبـارة أخـرى مقتضبة يمكن مجابهة أمر ما نحن بصدده عندما نؤمن انه لا يوجد حرب بيننا وبين الله، ولا يترتب على ذلـك خوف في نهاية المطاف، علينا ان نقنع أنفسنا اننا لا نستحق تهديده ولا نستحق ثوابه، فنحن هنا زائرون علينا ان لا ندفع ثمن وجودنا على هذه الأرض. علينا ان نقنع أنفسنا بأن لا نعتدي على أحد باسمه، ولا نقبل ان يعتدى علينا باسمه، ونرفض ان تكون هناك فئة تتحدث باسمه، فإما ان نكون جميعاً ابناءه أو انه خلقنا في مخيلته. علينا ان نقنع انفسنا بعدم جدوى تعفير جباهنا تحت أقدامه صباح مساء لأنني واثق انه ليس بحاجة لذلك. علينا ان نقنع أنفسنا بأننا ونحن نعيش بين أهلنا وذوينا، لسنا غرباء عن ذواتنا وعن الآخرين وعن الأرض التي نعيش عليهـا، ولنبتعد عَن عزاء أنفسنا المستمر، والأكثر من هذا أو ذاك ان لا نفرض على أنفسنا ان نعيش من خلال مفهومين فقط: مفهوم الحرام الديني والعيب الاجتماعي. فالحرام هو ان نفني حياتنا بكاملها ونحن نفكر في الماضي وكيف يمكن اعادته كما كان. ونعيش دوماً مع الأموات ونكترث كثيراً لقضية ما يتبع الموت، والعيب ان نحجب أنفسنـا عن الـواقع الذي نعيش، ونفترض ان حياتنا القَبَلية وعلاقاتنا الاجتماعية هي الشكل الأمثل، وهي في واقع الأمر السبب الأساسي في انحرافاتنا الحياتية. وباختصار فإن دعوتي سهلة وبسيطة مفادها «لتكن أنت أنت، الإنسان المسؤول المقيّد بإطار الإنسانية وحقائقها الواقعية».

طريق المستقبل

مما لا شك فيه ان المستقبل هو البعد الثالث للزمان. وعايش الفكر الإنسـاني ومـازال يعـايش بعـدي الـزمان الأول والثاني أي الماضي والحـاضر. وبالرغم من ان البعد الثالث للزمان لم يغب عن أذهان الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين، إلاّ انهم ربطوا على الدوام، قضية المستقبـل بالمـاضي. وذهب رجـال الـدين إلى أبعد من ذلك حيث اشترطوا على المستقبل ان لا يتم إلاّ بناء على الماضي (والمستقبل هنا

يعني الحياة الأخرى بعد الموت). والواقع فإنني أنظر إلى دقائق الزمن على انها جميعاً وسائل تقودني على الدوام إلى الدخول في المستقبل، وبذلك فإنني أشعر على الدوام، كما قال باسكال، انني لا أحيا الحياة بقدر ما أنا دوماً في حالة ترقب بها. وحيث اننا دائماً نطمح إلى تحقيق شيء في المستقبل، علينا ان نعيش الحاضر باستمرار، ولكن حياتنا في الماضي سوف لا تنقلنا إلى الحاضر إطلاقاً.

والنظر إلى المستقبل لا يتم إلاّ بعد اختيار الفعل، ويلعب الفكر هنا دوره في الأمر، إذ يعتمد المفكر أو القائد على معطيات عقلية أو علمية وقياسها مع تجارب تاريخية، وهو في الوقت ذاته لا يغفل تنبؤات المستقبل، وبعبارة أخرى فإن قراءة المستقبل لا تتم إلاّ بحساب كل المتغيرات التي تؤلف الظاهرة المطلوب قراءة مستقبلها.

ففي المفهوم القديم للزمان كان التشابك واضحاً بين عالم البشر والآلهة، بين عالم الانسان الذي يقاس بالدقائق والأزل. ولم يكن عالم الانسان مستقلاً عن عالم الآلهة، لأن عالم الآلهة كان قد حدد منذ البداية زمن الإنسان. ففي ملحمة جلجامش البابلية يلاحظ القارىء قسوة الموت وعدم ديمومة الحياة المحسوسة إلى الأبد، وتقدر الآلهة مصائر الناس وهي أفعال مقصورة على الآلهة فقط. وتشير الالياذة والأوديسة إلى صفات الآلهة التي تخطط لبني الإنسان حياة النعيم أو الشقاء. وكانت العرافة والكهانة قد ارتبطت أعمالها بأعمال الآلهة وربطت مصائر البشر بها.

ولكن الفلسفة اليونانية، منذ القرن السادس قبل الميلاد، غيرت هذه النظرة لتؤمن بأن العالم لا أول له ولا آخر. فالعالم يتوالى وينتقل من وضع إلى وضع حسب فترات زمنية متعاقبة، وبانتهاء هذه الفترة تتوالد عنها فترة جديدة. وقد كان هيراقليطس زعيم هذه الفلسفة التي آمنت بأن النار أزلية تتجدد باستمرار وكذلك العالم، فلا شيء يبقى ساكناً بل في حالة مستمرة من التغيير. وبناء على هذه النظرية فإن الماضي والمستقبل لا فرق بينهما. وقد ظل الفكر اليوناني يأخذ بهذه النظرية حتى أفلاطون الذي وضع نموذجاً جديداً يفسر لنا به قضية المستقبل المرتبط بعالم المثل. فالنفس البشرية عنده تتوالد باستمرار حتى تعقل الفضيلة التامة التي توصلها إلى عالم المثل وهو عالمها الأصلي الذي انسخلت عنه.

وأما الأديان السماوية فقد رسمت خطة جديدة لسير الكون. فهو يبدأ بنبدء الخلق الذي مر بعدة مراحل. ففي سفر التكوين خطة الخلق التي بدأت بالنور في اليوم الأول، ثم اليابسة والنباتات في اليوم الثاني، ثم الشمس والقمر والنجوم في اليوم الثالث، والطيور والزواحف تخلق في اليوم الرابع، والوحوش في اليوم الخامس، وفي اليوم السادس يخلق الإنسان. وبوجود الإنسان يبدأ الفصل الأول من خطة الأديان السماوية بالظهور، وما المستقبل بناء على ذلك، إلاّ ذاك المرهون بالقدرة الإلهية ومشيئتها. والمستقبل البشري في هذه الديانات هو الوصول الانساني إلى حياة الدعة والسكون والأمن والأمان بعد الموت.

ولكن الفلسفة الغربية منذ القرن الخامس عشر قلبت هذه المفاهيم رأساً على عقب. وبدلت النظرة المسيحية التي سادت القرون الوسطى والتي تطلع فيها المسيحي دوماً إلى عالم ما بعد الموت ـ عالم السماء والجنة، إلى عالم الأرض الواقعي المشاهد. وكان رواد هذه النظرة الجديدة كل من هيجل وداروين وسبنسر وقد فتحت نظرياتهم الباب على مصراعيه للبحث في قضية المستقبل الإنساني على الأرض. وكانت نظرياتهم تنص على ان التقدم البشري في هذا العالم هو تقدم حتمي سواء رضي الإنسان أم لم يرض، وان المستقبل هو للجنس البشري قاطبة. وبحكم هذا التطور والتقدم بقوانين جدلية تتحكم بالفكر البشري الذي يحرك العالم (هيجل) أو المادة ووسائل الانتاج المتاحة (ماركس).

لا يهمنا أمر هذه النظريات ومقدار صحتها أو عدمها، ولا مقدار تفاؤلها أو خلافه، ولكن الملاحظ ان التقدم العلمي في أوروبا وأميركا الشمالية الذي أخذ أبعاداً جديدة منذ القرن السابع عشر، والذي حل كثيراً من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلاّ ان هناك مشاكل جديدة تطرأ مع كل اكتشاف أو تقدم جديد. ولكننا نؤكد هنا ان هذا الامر لا يعنينا بكثير أو قليل إلاّ بقدر ما تعنينا قضية تحول الجنس البشري من ايجاد مستقبله في بعد زمني يقع بعد الموت، أو يجد مستقبله في عالمه الواقعي ـ والاشارة هنا لهذا الجزء من العالم الذي نعيش فيه.

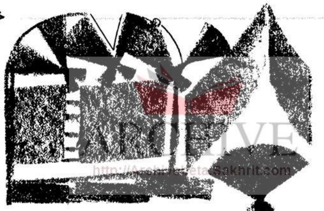
وإذا أخذنا مفهوم الله على الشكل الذي عرضنا له سابقاً وارتبطنا به كوسيلة من الوسائل التي توصلنا إلى عالم ما بعد الموت فهذه قضية، وإذا نظرنا إلى المفهوم كأداة تساهم في القضاء على غربتنا في هذا العالم فهذه قضية أخرى. وتركيزنا هنا على القضية الثانية التي تستطيع تفسير المفهوم في حياتنا الواقعية لتبني مستقبلاً للأجيال القادمة على هذه الأرض. وحيث ان لا أحد قد عاد بعد موته ليخبرنا عن طبيعة حياة ما بعد الموت تجريبياً، فلنقتنع او لنقنع أنفسنا بأن الأوصاف التي وردت في الديانات السماوية أوصاف كافية ونستطيع ان نتعايش معها. إن الذي لا نستطيع ان نتعايش معه هو قضية بقاءنا دوماً مع الذين سبقونا إلى الحياة الأخرى، غير قادرين على ان نبني مستقبلنا نحن. إن قضية تفسير مفهوم الله تفسيراً جديداً ليساهم مساهمة فعالة في عالم أكثر استقراراً وأكثر بعداً عن الاغتراب الاجتماعي والسياسي والديني الذي يعانيه الفرد في المجتمعات العربية الإسلامية.

لقد اعتاد الفرد العربي المسلم ان لا يبحث في هذا الأمر على الاطلاق. فعند ذكر مفهوم الله عليه الاستذكار والاستغفار وإلاّ . . . وقد وضع حول المفهوم هالة من «الخوف» بحيث أقنع نفسه بأنه لا يحق للفرد ان يخوض في هذا الأمر. ووضع الثقة في الأوصياء على الدين الذين تناقلوه جيلاً بعد جيل مفسرين تفسيرات قد تخدم غرض الأمة ككل وقد تخدم أغراضهم هم، وفي بعض الأحيان قد تخدم الفرد كفرد في المجتمع. ولكن الملاحظ ان المجتمع قد غالى كثيراً في ضغطه الشديد على الفرد بحيث جعله ينفر دائماً من ضغط المجتمع المبالغ به. لقد أضحى موضوع الحرام الذي يتناقله خطباء الجوامع ومن سار على خطاهم لا ينم عن شيء سوى ذكر محاسن الماضي وذم الحاضر ولا ذكر للمستقبل سوى ذاك المرتبط بالعالم الآخر. لا يستشف من هذا الكلام المعاد سوى القضاء على آمال الانسان وطموحاته، ووضعه في موقعة لا يخرج منها، وتذكيره بأن عليه دوماً ان يكون طائعاً لأي شيء سوى ذاته، وان المفهوم المتعارف عليه في العالم العربي الإسلامي لله مفهوم يجعل من الانسان شيئاً عبثياً، ويجرده من انسانيته. فتفسير الانتصار او الهزيمة بالقرب أو البعد عن الدين مقولة خاسرة، وان كل ما نفعله في هذه الدنيا يجب ان يكون طلباً للآخرة مقولة يمكن تفسيرها بشكل عملي يربط الإنسان بغيره من بني الانسان، جملة من الملاحظات أطرحها الآن وقد أجيب عليها لاحقاً. □

كل جماعة تكفّر غيرها بدعوى ان اسلامها غير صحيح، فما الصحيح؟

٥٠٠ سنة على سقوط غرناطة

خالد زيادة



■ لا شك بأن سقوط غرناطة واقعة لم تأخذ في زمنها المغزى التي تأخذه اليوم. فحين ننظر اليوم الى الحدث فإننا لا نستطيع أن نراقبه إلا من خلال كثافة خمسة قرون من الزمن، ونضعه فوق ذلك في سياقه الماضي والمستقبلي بحيث يصبح نقطة جوهرية في تاريخ علاقات الاسلام بأوروبا، وخاتمة مصيرية للاسلام الأندلسي، أي الاسلام في أوروبا الغربية.

لقد عاش المعاصرون الحدث بطريقة مختلفة عن تلك التي ننظر من خلالها الى ما حدث في غرناطة عام ١٤٩٢. اننا نضفي صورة اللاجئين على أولئك الذين اضطرتهم الظروف الى ترك «ديارهم» واللجوء الى شمالي أفريقيا. أي صورة لاجئين يحملون أولادهم وأمتعتهم وينظرون نظرة أخيرة الى منازلهم. وفي الوعي العربي الحديث جرت المقارنة بين فلسطين والأندلس. إلا أن ذلك لا يحجب كون الفقيه الونشريسي الذي يمثل وعي عصره قد كتب رسالة فقهية بعنوان «أسنى المتاجر فيمن غلب» يحض فيها المسلمين على مغادرة بقاع صارت في قبضة «الكفر». لم يك آنذاك مفهوم «الوطنية» قد بزغ، لكن مفهوم الأمة كان ينصب على المؤمنين وليس على البقاع أو الديار أو الأرض.

ثمة امكانية لتفسير آخر من نوع تلك التي يقدمها عيساوي المؤرخ الاقتصادي، وهو تفسير مثير للخيال وللعلم، حين يقابل بين اسبانيا وتركيا، شبه الجزيرتين؛ «ان الأناضول تقع بالقرب من منطقة قلب الاسلام العربية الفارسية، بينما تقع ايبريا بالقرب من قلب المسيحية الغربية، المنطقة الفرنسية ـ الايطالية». وهذا يعني أنه في الوقت الذي انتشر الاسلام في الأناضول (تركيا)، استعاد المسيحيون اسبانيا من المسلمين ويقول عيساوي: «ان التوازي الملحوظ بين تطور الأحداث في طرفي البحر المتوسط وتزامن المدّ والجزر في كل من المنطقتين، هو بالقطع أكثر من مجرد مصادفة أو خداع بصر. وربما ينطوي ذلك على بعض الايقاعات العميقة، التي لم يستكشفها بعد في تاريخ اتصال الحضارات، فالسؤال مثير، لكنه لم يجد الاجابة عنه بعد...».

يقودنا ذلك الى علاقة المسيحية بالاسلام والمواجهة بينها والتي تحكمت بالنظر الى انهيار الاسلام الأندلسي. الحقيقة ان السجال

الاسلامي المسيحي لم يبدأ في الأندلس ولكنه نشأ مع بيزنطة. ولكن المواجهة بين الاسلام والمسيحية في غرب أوروبا قد أدت الى الحروب الصليبية، وسقوط غرناطة هو استمرار للحروب الصليبية في الغرب. لقد انطبعت صورة أوروبا بالحروب الصليبية العائدة لحقبة ق ١٢ ـ ق ١٤، وثمة ميل لتأكيد هذه الصورة العائدة للقرون الوسطى، التي تشجع على استعادتها بعض النبرات الأوروبية المعاصرة.

ان سقوط غرناطة حدث في تاريخ طويل، ولكنه حاسم لأنه أعلن اعادة ترتيب خريطة العالم وفق توزيع جديد للقوى في عالم المتوسط الذي كانت تقوم حوله القوى العالمية الكبرى.

فمع سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣، أصبحت المواجهة بين قوى عالمية جديدة؛ الدولة العثمانية من جهة، والغرب اللاتيني من جهة أخرى، لأن سقوط القسطنطينية أعلن انهيار الدولة البيزنطية وتلاشي القوة السياسية للمسيحية الشرقية، أي ان المجابهة صارت صريحة ومباشرة بين قوتين وديانتين وحضارتين واتجاهين جغرافيين. وقد شهدت العقود القليلة اللاحقة سلسلة من الأحداث الحاسمة في ترتيب أوضاع كل من القوتين المذكورتين، سقوط غرناطة وسيطرة أوروبا الغربية على مجالها الجغرافي، وانهيار الدولة المملوكية أمام العثمانيين الذين سيطروا على المجال الجغرافي ـ الثقافي الاسلامي.

استبقت هذه الوقائع العظمى كل التحالفات الخيالية على طرفي البحر المتوسط، كقيام تحالف عثماني ـ أندلسي موجه ضد أوروبا من جهتها الغربية، أو قيام تحالف ايطالي ـ مملوكي موجه ضد الدولة العثمانية يحول دون اتساعها وامتدادها شرقاً وغرباً.

ان جملة الأحداث التي وقعت في أقل من سبعة عقود من الزمن. بين سقوط القسطنطينية وحتى سقوط الدولة المملوكية عام ١٥١٧، ما كان لها أن تكتمل لولا الامكانيات الاستراتيجية والعسكرية التي استخدمت في ذلك العصر، ومن ذلك بشكل خاص تقنية استخدام السلاح الناري، من المدفع الى البندقية. ان أوروبا هي التي كانت تطور الأسلحة النارية ومع ذلك فقد استخدمه العثمانيون ببراعة في معركة القسطنطينية أو في فتح بلاد الشام ومصر. يضاف الى ذلك تطور الجغرافية البحرية، بفضل أوروبا الغربية أيضاً وبحارتها الذين كانوا بصدد اكتشاف أمريكا في السنة ذاتها التي سقطت فيها غرناطة عام ١٤٩٢.

وهنا أيضاً نتنبه الى كون العثمانيين اكتسبوا أيضاً الخبرة عن الأوروبيين فكان لهم أكبر أسطول في المتوسط، البحر الذي سيطروا عليه عسكرياً لفترة طويلة من الزمن.

لا شك بأن سقوط القسطنطينية من جهة، وسقوط غرناطة من جهة أخرى، قد أديا الى انبثاق صورة جديدة لعالم القوى حول المتوسط، بل في العالم المعروف والعالم الذي في طور الاكتشاف والاخضاع أيضاً. كان البحر المتوسط يبدو بحيرة عثمانية تحاصر أوروبا الغربية الضيقة الرقعة والمعزولة. ان المستشرق غوستاف فون غرونباوم يلاحظ بأن أوروبا الغربية كان لا بد لها من التطلع صوب الغرب بحثاً عن خلاصها. وبالفعل فإن اكتشاف أميركا كان بمثابة انقاذ لأوروبا المحاصرة. وبداية لتبدل ميزان القوى، ليس بالمعنى الرمزي أو الاستراتيجي، ولكن بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن الذهب الذي حصلت عليه أوروبا من أميركا كان من بين الأسباب المباشرة لاهتزاز النقد والاقتصاد العثماني وضعفه وعدم قدرته على المنافسة. ان الخراب الاقتصادي العثماني سابق للضعف العسكري والسياسي للدولة العثمانية، وسبب لأفول القوة العثمانية لاحقاً أمام بروز قوة أوروبا.

انها صورة متناقضة تلك التي انبثقت في نهاية القرن الخامس عشر، ذلك ان بروز قوتين: عثمانية ولاتينية غربية، لم يؤد الى استعار الصراعات المدمرة والمميتة، بل على العكس من ذلك، صحيح ان الحروب والمعارك تواصلت في وسط أوروبا، لكن دون أن يؤدي ذلك الى تهديد واندحار احدى القوتين، والحقيقة ان العقلانية كانت آخذة في السيطرة على العلاقات بين الدول. وكذلك التبادل والتفهم، ولم يعد الشعور الديني ـ حسب رأي مكسيم رودنسون ـ هو الشعور الوحيد الذي يتحكم بشعوب الشرق والغرب. ان التحالف الفرنسي ـ العثماني منذ أواسط القرن السادس عشر هو نتاج للعقلانية التي أخذت تبزغ في أوروبا، لكن هذا التحالف هو أيضاً التعبير عن سياسات التناحر داخل الغرب الأوروبي.

كانت أوروبا دولاً وامارات وممالك متفرقة. وكان وعي أوروبا لذاتها كوحدة ما زال في بدايته. وفي الوقت الذي كانت الدولة العثمانية قوة عسكرية كبرى يحكمها السلطان الذي يستطيع ان يحشد في معركة عشرات الآلاف من المقاتلين، فإن أوروبا المفككة لم تكن تستطيع أن تحشد سوى نصف أو ربع القوة المقابلة. من هنا الخوف الذي استمر يسيطر على أوروبا، لكن أوروبا كانت في طور الاكتشاف والاختراع وتطوير التقنيات والعلوم، وآخذة في السيطرة البطيئة على العالم الجديد والقديم، من أميركا وأفريقيا السوداء الى الهند والصين.

ان خمسمائة سنة تفصلنا عن سقوط غرناطة، هي تاريخ بطيء وسريع في نفس الوقت: بطيء إذا ما أخذنا بالاعتبار أن أوروبا قد احتاجت الى أكثر من أربعة قرون حتى تتمكن من التغلب النهائي على الدولة العثمانية وقضمها قطعة قطعة، ثم السيطرة على بلاد الاسلام، وسريع قياساً الى كون القارة الجديدة المكتشفة أصبحت خلال ذات المدة سيدة العالم الغربي.

> **أوروبا الناهضة أسقطت غرناطة واكتشفت أميركا**

ومسافة القرون الخمسة مثقلة بالمفارقات والرموز أيضاً؛ لقد سقطت غرناطة واكتشفت القارة الأميركية في سنة واحدة. ومنذ ذلك الحين حدثت تطورات كبرى، فظهرت على المسرح العالمي روسيا التي أخذت دور بيزنطة القديمة، واثر الحرب العالمية الأولى برزت الولايات المتحدة الأميركية كقوة رئيسية في العالم الغربي، وورث الاتحاد السوفياتي المسيحية الشرقية، فحلت ثنائية جديدة في العالم اختصرت العداوة بين الشرق والغرب لكن الاتحاد السوفياتي لم يصمد ليشهد الذكرى المئوية الخامسة لظهور أميركا، وتقدمت أميركا لتطرح نظام القطبية الوحيدة في العالم عبر النظام الدولي الجديد.

ومع ذلك فإن العالم ليس مجرد مفارقات ورموز. ولا تصنعه الصدف والملابسات. فلا معنى أكيد كون غرناطة سقطت في سنة اكتشاف أميركا، كان لا بدّ من سقوط غرناطة قبل عدة سنوات أو بعد عدة سنوات، وكذلك الأمر بالنسبة لاكتشاف أميركا، فكل حدث هو حصيلة لمسار طويل، والحدثان يشتركان في كون أوروبا الناهضة هي التي صنعت الحدثين.

وبنفس المعايير يمكن القول بأنه لا معنى أكيد للنظام الدولي الجديد الذي تصنعه أميركا، وبالتأكيد فانه ليس نتيجة لسقوط غرناطة. □

بعد نصف قرن من العروبة العقائدية

النص الهائم

يوسف بزي

■ طالما ان الوضع متزعزع ومتصدع الى هذه الدرجة فلنطرح الأمر بجدية. هل ثمة ثقافة أم ثقافات عربية؟ وتأسيساً على هذا السؤال، هل الثقافة العربية، في كياناتها وأقطارها ودولها، لا تزال واحدة، متوحدة؟

نعتقد ان هذه الأسئلة تثير الشبهة، وفي الشبهة يكمن معنى المحظور، على أن حصانة النقد تدفعنا الى اختراقه، وبالتالي تلمس الأشياء في موضعها وعلى حقيقتها، في زمن نعتقده فرصة جديدة لاعادة النظر في مجمل الثوابت والقناعات «الراسخة». وعلى كل حال فان طموح السؤال الأول ليس البحث في «هوية» الثقافة العربية بل هو على الأرجح التبصر في حال هذه الثقافة راهناً. وعليه تتركب الاجابة على السؤال الثاني من دون الادعاء بوفرة الأدلة ووضوح الاجابة.

الكيانية أو القطرية أصبحت، أكثر من أي وقت مضى، مترسخة أهلياً وسياسياً، إذ ان المشروع القومي الذي قام بقفزة هوائية واسعة فك رقبته بمجرد أن لامس الأرض. وما هو مصطنع (أي الكيانات) أصبح في الواقع حقيقة اقتصادية واجتماعية وثقافية.. وعليه فان هذه الكيانية، التي طالما تملصت من واقعها تحت وطأة وسحر «أمة عربية واحدة..»، تجد نفسها اليوم فاقدة التوازن، في بحث عسير عن مسوغات مقنعة، لازدواجية فاضحة بين وعيها الأيديولوجي وحياتها اليومية والواقعية. خاصة وان هذا الوعي لا يفترض تكاملاً بين حقائق الدولة «القطرية» وصورة «الأمة العربية» بقدر ما يفترض تعارضاً جوهرياً بينهما، تحت شعار تصفية الآثار الاستعمارية. في حين انه عملياً يضع المصلحة المحلية في أولويات نشاطه السياسي والاقتصادي وأحياناً الثقافي. هذا الازدواج القائم على التعارض ترتبت عليه كوارث قومية وقطرية على السواء، وما حصل في الكويت مثلاً (وهذا ما نستطيع ذكره دون أمثلة أخرى) لبيان واضح.

في هذا اللاتوازن تبدو لنا الثقافة العربية كمن يريد أن يحمل أكثر من «بطيخة» بيد واحدة، رغم أنها في الظاهر ذات طابع واحد وصفة واحدة وتوجه واحد، إذ ان المفارقة المدهشة هي أنها كلما سعت الى وحدوية كلامها تعددت وتجزأت. فطابع التوحيد، يفترض نفسه بديلاً عن الخصوصيات والتنويعات عوض أن يكون حلقة استيعاب.

والثقافة العربية كما رُوِّج لها، هي ثقافة سطح واحد وثقافة أصل واحد، نقي، في التراث وفي المعاصرة. فمفهوم وسياسة التوحيد كما مورسا خلال العقود المنصرمة، قاما على أساس وحدة الواقع ووحدة الطقس ودرجة الحرارة وجعل الجغرافيا من دون تضاريس، مما أفضى الى وضع مجمل التنوعات والخصوصيات في حالة اقصاء عن الفعل والتأثير، بل وجعل كل خاصية أقلوية أو محلية منغلقة تحت وطأة الشعور بخطر الامحاء، بدل أن تساهم في تنوع النص الثقافي واغتنائه. وهذا كله ظهر في محورين ثقافيين: شوفينية اقلوية وفاشية قومية. كانت ضحيتها على السواء تلك الثقافات المحلية المنفتحة على الفضاء العربي كله والتي تحمل هماً حضارياً حمل النهضة العربية على أكتافه قبل انتصار النموذجين «الاسرائيلي» و«الديكتاتوري».

وهكذا فالافتراضات التوحيدية التي تتعالى على الواقع الكياني، ظلت هائمة بصورة ذهنية تحاول قسراً تجسيد تصوراتها، مما جعل النص الثقافي الموسوم «بالعربي» طائراً وفضفاضاً، تتشبح فيه مجمل المعاني والظواهر، وتضيع فيه كل مبادرة ذات معنى، مما أحال، على سبيل المثال، الشاعر المقيم في جبال الأطلس الى العيش في خيمة في صحراء الربع الخالي. وهكذا فنحن أمام نص عربي «وحدوي» يرضي الجميع، ويفرض على نفسه أن يتعالى عن ميزات ولغة مكانه تنفيذاً لشروط عروبته العقائدية (أي أن يخاطب ما بين المحيط والخليج) بلغة مفترضة ومفردات متوافق عليها وتحت سقف «الهموم المشتركة».

أمام هذه الاشكالية يتوضح لنا عجز النص العربي عامة عن التقاط عصبية وحساسية الشخصية (أو الشخصيات) العربية، أكانت هذه الشخصية في الخليج أم على ضفاف المحيط.

وان السعي الذي بذل لتعريب مجمل الظواهر الثقافية في العالم العربي، أدى على نحو ملموس الى اضعاف الثقافة العربية نفسها، فالبحث عن عروبة ما للفراعنة، وتهفيت الثقافة البربرية وطمس التأثيرات الافريقية في شمال أفريقيا، وتهميش الثقافة الكردية والأقليات الكثيرة الأخرى، إضافة الى العداوة لما هو غير إسلامي والانغلاق النسبي على الذات التراثية لم تؤدِّ إلا لافقار مصادر الثقافة وخيال الأدب واللغة. فالتراث الثقافي العربي، في محطاته الأساسية وعلاماته الكبرى، كان من صنع الأقليات والعرب معاً، في لحظة حوار نادرة وفي مكان منفتح لم يكن بامكان أحد اطرافه تحقيقه على انفراد. وهكذا فثقافة عربية نبتغيها، عليها، قبل أن نحاول فتحها على ثقافة الغير والآخر، ان تعقد الحوار بين عناصرها وتعيد الاعتبار لتعدديتها واختلافاتها.

ان علينا الآن الاحساس بالذنب بسبب الاهمال الفظيع الذي لحق بالارث أو التراث الماقبل إسلامي من جهة، والاحساس بالذنب أيضاً

بسبب القمع الثقافي الذي يلحق بالثقافات المحلية.

هكذا يتبين الفرق بين «ثقافة عربية» و«ثقافات عربية» ليس من حيث الهم الحضاري، بل من حيث اعادة الاعتبار للتعددية. فكلنا يعرف أن الأماكن العربية المختلطة والمفتوحة على العالم وعلى أقلياتها إضافة الى عنصرها العربي الجامع كانت هي أماكن الثقافة والازدهار الحضاري. إذ ان الحيوية التي أطلقت العصر «النهضوي» في مطلع القرن في مصر كانت من صنع العرب والأقليات معاً، من مصريين أقباط ومسلمين ولبنانيين مهاجرين (مسيحيين على الأخص) وايطاليين ويونانيين، وكل ذلك تم في اللحظة التي تلت صدمة نابليون لدولة محمد علي الكبير (الألباني الأصل).

كذلك لبنان حيث كان للأقليّة المسيحية الدور الأول في ايقاظ اللغة العربية من سباتها العثماني، وفي احياء الأدب والتراث واستيعاب صدمة الغرب على نحو إيجابي ونقدي. وانشدخ المغرب، بين فرانكوفونية مفروضة، وعربية رسمية ضائعة وطافية على سطح المعاملات والأوراق الرسمية، فوقفت الكتابة ووقف الكلام الثقافي على حيرة مستبدة، وازدواجية حادة في محور استلاب كامل أو في محور أصولية تراثية ثابتة وعويصة، بدل أن يتم الاستفادة من ايجابيات مجمل العناصر المكونة للواقع اللغوي المحلي. فالقسر في نشر الكلام العربي الفصيح، ساعد في إقصاء العربية عن الشارع وحرم البربرية من التآلف معها، فما كان إلّا أن ظلت الفرنسية سائدة كوسيط غير شرعي، وهذا، من قبيل المفارقة، كان نتيجة سياسية «التعريب» ذاتها. على أنه كان في الامكان احترام الوضع ومحاولة تسليسه وتشفيفه بجعل المغرب مختبراً حساساً لهذا الحوار اللغوي الثقافي على نحو مميز وجدير على الدوام بالمحاولة، من دون أي عقد نقص أو تبعية أو حتى أدلجة.

ان محاولات التوحيد العروبية، إضافة الى أنها حدّت من حركة التطور الثقافي، فانها كانت عامل تقسيم وعداوات لا حصر لها، فالتعريب اتخذ طابع التبعية للمشرق في دول المغرب ووضعها في خانة الدونية والقصور، كما حطم الطابع الخاص للسودان في محاولة تعريب الجنوب، الافريقي الهوى. كذلك ألغى دور مدينة الاسكندرية في مصر، وأغلق نافذة العراق الآسيوية، ودمّر لبنان وبيروت كنقطة اتصال بين الشرق والغرب.

ان مكابرة «العروبة» قلصت حركة الحداثة وأفرغتها من محتواها، كما أضاعت نتائج حركة النهضة في أروقة الثكنات وتقارير أمن السلطة وفي صفحات البيانات الأيديولوجية.

وبشيء من الجدية، فإننا نعتقد ان النتاجات الثقافية في العالم العربي وعلى ضوء فشل «العروبة» تمكننا من قبول حركاتها وتوجهاتها كما هي في القاع وفيما تضمره لا فيما تعلنه. أي أن نقبل الفروقات الحقيقية التي تميز نجيب محفوظ عن الطاهر بن جلون وتميزهما سوية عن بدر شاكر السياب. وهي فروقات بنيوية وجوهرية لا تتعلق بأفراد بل بضمير الجماعات العربية وخصائصها.

ان النزوع الشعري في المشرق والروائي القصصي في مصر والنقدي في المغرب والديني في شبه الجزيرة لا تعتبر مصادفات عفوية ولا فروقات طارئة، بل هي تماماً كالنزوع الفلسفي الألماني والأدبي الفرنسي في الفضاء الحضاري الغربي.

وإن التغاضي عن الخصوصيات التاريخية والجغرافية والاثنية والدينية والفكرية سيحيل النص الثقافي العربي الى سراب صحراوي لا يروي أحداً ولا يفجر نبعاً ولا يقيم واحة.

وعلى هذا الأساس ينبغي تفهم وقبول مجمل المصادر المستقلة لنصنا الحضاري، العربي بالتأكيد. وعليه يجب إقامة الحوار بينها بدل الاصطراع وسياسة التغلب والنفي والتذويب. وبالتالي البدء ببلورة تصور مبدئي يتيح لامكانية التفاعل فرصتها الذهبية، أي بمعنى من المعاني الاقرار بالواقع الذي يتمثل في هذه الاتجاهات فمثلاً:

١ ـ في مصر يتشكل الضمير الثقافي، إضافة الى إرثه الخاص، في حركة واحدة، ومن ضمنها التجربة الناصرية، داخل سياق وتحت العناوين الأساسية لمشروع دولة محمد علي الكبير.

٢ ـ أما خصوصية لبنان، وبيروت تحديداً، فتندرج ضمن الترجمة المعاصرة لمشروع الامارتين المعنية والشهابية اللتين تتآلف فيها أقليات مذهبية عربية مع مسيحية شرقية ضمن فلك غربي مؤثر، وتتمظهر في تجربة «الحداثة» والمجتمع المدني الليبرالي.

٣ ـ كذلك نرى الدول الداخلية للهلال الخصيب، حيث الكلام الثقافي يطمح الى مشروع مركزية عربية ودولة توحيدية أكانت العاصمة أموية أم عباسية على السواء وهذا ما يظهر في مجمل الأدبيات السياسية والفكرية.

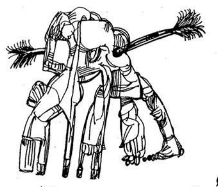
٤ ـ وفي المغرب العربي الكبير فلا تزال الأندلس بلسانها الائتلافي بين اللاتينية والعربية (بغض النظر عن ظروف الغالب والمغلوب) صورة ماثلة في النص الثقافي هناك.

٥ ـ وتبقى شبه الجزيرة قبل الصدمة البترولية وبعدها على مشروعها المتمثل في الانبعاث الاسلامي وفي السعي الى التجديدية الاسلامية ومواءمتها مع حيثيات المعاصرة.

هذه الاقتراحات تضم الكثير من التفاصيل المؤثرة، وبأي حال، فإن هذا الواقع المتصوّر بدل أن يقوم على الضد من مشروع انشاء النص العربي الحضاري الواحد، قد يكون الميدان الواسع والغني لتأليف الفضاء الثقافي العربي المرتجى، إذا ما استطعنا توظيف هذه القطع الفسيفسائية في لوحة مكتملة بدلاً من تحطيمها. □

كلما سعت الثقافة الى وحدوية كلامها تجزأت وتعددت!





أرنب من السماء

■ شهقت شهقة طويلة أعقبتها بصرخة مكتومة: يا أمي! ما هذا؟ ثم تمتمت بين مصدّقة ومشككة: أرنب... وعقبت وقد زايلتها بعض الدهشة.. بل الخوف... أبيض، وحارت ماذا تفعل. كانت تحدّق بثبات في ذلك الكائن الصغير الأبيض ذي العينين الحمراوين الذي نبت فجأة على الموكيت الخضراء قرب المدفأة.

كانت ليلى قد تخفّفت من ثيابها كلياً رغم لسعة البرد الخفيفة. أغلقت النوافذ والباب المفضي إلى البلكون بعد وجبة من القصف العنيف اضطرتها للجوء إلى بيت الدرج لفترة ساعتين وهي ترتعد. منذ انحسار القصف عادت إلى الداخل وقد انتابتها رغبة لا تقاوم للتخفف من ثيابها. رمت كل قطعة كيفما اتفق وهي هائمة تدخّن وتتفحص ما إذا كانت شظايا القصف قد طاولت بعض أنحاء المنزل ثم التفعت بالروب الحريري التركوازي وارتمت على الموكيت الخضراء بعد ان وضعت كاسيت «يا ظالمني». زفرت زفرة عميقة أودعتها ساعات الرعب التي قضتها في بيت الدرج ومالت صوب النعاس والسيجارة لما تزل بين أصابعها.

التفتت دون قصد لكي تغيّر وضع يدها التي تخدّرت تحت شعرها الأصفر المنساب فرأت قرب المدفأة، على الموكيت الخضراء، شيئاً أبيض ينظر إليها بعينيه الحمراوين. أمضت دقائق فاغرة فاها تتأمله قبل ان تستجمع في فكرها انه... أرنب. لا تعرف ماذا تفعل. تنظر إلى الأرنب والأرنب ينظر إليها. ينبغي ان تفعل شيئاً ما. مدّت يدها آلياً إلى جهاز التلفون وضربت رقم حسن. لا تعرف لماذا تتصل دائماً بحسن. أثناء القصف، في ساعات الضجر، في الأزمات العاطفيّة... ترفع سماعة التلفون وتتصل بحسن. وحسن ينصت إليها ويحادثها وينقضي الأمر. حتى أصبحت تتصل به آلياً دون تفكير كلما احتاجت إلى الكلام مع شخص ما. إنها وحيدة بعد ان توفي زوجها برصاص القنص وسافر أولادها للدراسة في الخارج. عندها الكثير من الأصحاب والصاحبات وبيتها لا يخلو منهم. وهي مدعوّة دائماً إلى السهرات والمناسبات، فقد حافظت على لياقة اجتماعية عززتها روحها المرحة وشكلها الجميل وأناقتها المدروسة.. وأخيراً... كتابتها من حين إلى آخر الشعر. تكتب بعض المقطوعات وترسلها إلى الصحف وتعلن حضوراً في الوسط الثقافي يعزّز مكانتها الاجتماعية. ليست مصرّة على كونها شاعرة، فقط حضور وانتماء إلى وسط اجتماعي تفضّله على سائر الأوساط. ومع ذلك هي وحيدة. تحبّ ليلى الوحدة. تحبّ الجلوس مع ذاتها لساعات طويلة. بينها وبين ذاتها حديث طويل ومناجاة دائمة، وأفضل ساعاتها هي الساعات التي تقضيها مع ذاتها، خصوصاً عندما تتخفف من ثيابها وتشعر بها يشبه السباحة أو الطيران. ومع ذلك هي، أحياناً، وحيدة ومستوحشة. تلك الوحشة التي لا تملك معها سوى ان تتصل بالآخرين، ان ترفع سماعة التلفون وتسمع صوتاً بشرياً آخر، تستشعر حضوراً بشرياً آخر. هي، تتصل في ساعات الوحشة هذه بحسن. وأيضاً تتصل به عندما تواجهها أمور لا تعرف كيف تتصرف حيالها.

- آلو. حسن؟ - أهلاً ليلى. أهلاً. صمتت. - ماذا؟ كيف أنتِ يا ليلى؟ صمتت. - ليلى؟ آلو؟ من المتكلم؟ أجابت بهدوء.
- أرنب. - نعم؟ ليلى! - أرنب يا حسن.

سكت حسن لحظة ثم أخذ يستجمع الموقف. يعرف أحوال ليلى وطبائعها، وهو، دائماً، يمازحها على التلفون ومباشرة. يعرف انها تجلس مع ذاتها كثيراً ويستمع إليها بأناة وصبر عندما تتصل، ويحاول مساعدتها رغم المزاح. لا بد انها حالة من حالات ليلى.
- أرنب يا حسن. - رائع يا ليلى ولو أنني أفضل الثعالب. - لا تمزح أرجوك. - تكلمي. ما الأمر؟

محمد العبد الله
قاص من لبنان

ـ أرنب أبيض نبت، فجأة، أمامي على السجادة. ـ أنا. أمس. شاهدت أسداً سدّ عليَّ الطريق إلى الحمام.
ـ يا حسن. صدّقني أرجوك. إنه أرنب أبيض وعيناه حمراوان وهو ينظر إليَّ.
ـ باطل يا ليلى! ينظر إليك؟ نحن لا نسمح لأحد بالنظر إلى بناتنا.
ـ إسمع. سوف أقفل الخط إذا استرسلت في المزاح.
حسن يعرف أحوال ليلى ويستطيع ان يتوقع بعض المفاجآت والتغييرات ولكنه لم يكن في حساباته أبداً أن يواجه أرنباً أبيض على التلفون.
ـ طيب يا ليلى. من أين جاء الأرنب؟ ـ لا أعرف. التفتّ فرأيته أمامي.
ـ نستطيع ان نجني ثروة من الأمر. إنها معجزة. ـ لقد عدت للمزاح.
ـ اسمعي يا ليلى. ليس مزاحاً، بل ان قصة هذا الأرنب الأبيض بدأت لا تعجبني. ما رأيك لو نغيّر الموضوع؟
ـ يا حسن. إنه أرنب أبيض، قسماً بتربة أبي! ـ طيّب يا ستي. أرنب. أمرنا لله. ماذا أستطيع ان أفعل؟
ـ إنك غير مصدّق. أنا ماذا أستطيع ان أفعل أيضاً؟ ينبغي ان تأتي يا حسن. إنني خائفة.
ـ يا ليلى لم ينقض ربع ساعة على القصف وأنا غارق في إبريق كبير من الشاي وفي ماعون من الأوراق. قضينا ساعتين في بيت الدرج. الله وكيلك.
ـ وأنا أيضاً لم أكن أتنزه. ولكن القصف قد توقّف. ينبغي ان تأتي. أرجوك.

كان حسن متعباً من القصف والخوف، وقد وضع أمامه إبريق الشاي والأوراق وهمّ بالكتابة لكي يخرج من مناخ الخوف والتوتر العصبي، ولكنه كان يعرف ان الكتابة صعبة في مثل هذه الظروف. وهذه ليلى وأرنبها الأبيض. لماذا لا يتنشق قليلاً من الهواء؟ ومن الأرانب أيضاً؟
ـ وماذا لو انهالوا عليَّ بعيار ١٥٥ ملم في منتصف الطريق؟
ـ لقد غنّوا موالهم اليوم. تعال أرجوك.
ـ على شرط. ـ جميع شروطك. ـ المازة بكاملها. كما نعرفها. ـ ولو يا حسن! تشارط ليلى على مثل هذه الأمور!؟ ـ طيّب. مسافة الطريق.
لم تفطن ان ترتدي ثياباً مناسبة قبل ان تفتح الباب. كانت ملهوفة وقد عزّز من لهفتها عدم تصديق حسن. نظر إلى جسدها المقسّم من خلال الروب وقال:
ـ هذا أكثر من أرنب يا ليلى. إنه قطيع من الأرانب! ـ أعذرني.
ولفّت الروب على جسدها البضّ ومضت مسرعة تلبس بيجامتها، وكان حسن قد دخل إلى الصالون و. . . بالفعل. . . ثمة أرنب أبيض قرب المدفأة بعينين حمراوين ينظر إلى حسن! ـ إنه ينظر إلى الجميع على ما يبدو.
أحب ان يخفي دهشته، وحاول ان يفكر انها لعبة أعدّتها ليلى وتجشمت عناء المجيء بأرنب لإنجاح لعبتها. كانت ليلى قد عادت مرتدية بيجامتها:
ـ إنه أرنب جميل. كم ثمنه؟ نظرت إليه نظرة مؤنبة: ـ هل تعتقد؟
ـ يا ليلى. القنابل في بيوتنا فهمناها ولكن الأرانب؟ اسمحي لي!
ـ يا حسن. قسماً بتربة أبي. . . واغرورقت عيناها بالدموع . . .
كان لا بد ان يصدقها. بل أخذ بالفعل يصدقها. وفكر. . . لماذا لا يصدقها؟ لا يوجد أي سبب. فليكن أرنباً أبيض قد هبط من السماء على ليلى.
ـ يا ليلى. هذه إشارة ميتافيزيقية. وافقت بسرعة: ـ أليس كذلك؟ ـ أكيد. ينبغي ان نحتفل على الفور.
هجمت عليه وعانقته وقبّلته: ـ سنحتفل كما لم نحتفل من قبل.
خلال نصف ساعة كانا قد اتصلا بالجميع: فاطمة، فكرية، تحيّة، حسّان، طلال. . . والأرنب يقفز من هاتف إلى هاتف.
بعدها أصبحت السهرة عامرة وقد مدّت ليلى السفرة ووضعت عليها كل ما عندها. نهض حسن وأمسك بالأرنب ووضعه في وسط الصالون، ثم عمد إلى شال ربط به وسط ليلى التي كانت قد وضعت كاسيت «الحب كده»، فهتفت: رقصني يا جدع!
في غمرة الاحتفال طُرق الباب ودخلت بنت الجيران:
ـ يبدو ان بعض الأرانب قد تسللت عن السطح يا ليلى.
نظرت ليلى إلى المدفأة فرأت أرنباً آخر رمادياً رابضاً بين عروق الحطب التي لا تشعلها أبداً. تطلّع الجميع أيضاً إلى الأرنب وإلى ليلى. قالت:
ـ يبدو انهم ينزلون من «الشاميني». وتابعت: ـ رقّصني يا جدع! □



آراء

خنق جنيّ الزمن

معن البياري
الأردن

■ تتنوع المقاربات النقدية التي يمكن بها محاورة ومساءلة ثلاثية الروائي والقاص الليبي أحمد ابراهيم الفقيه «سأهبك مدينة أخرى» «هذه تخوم مملكتي» «نفق تضيئه امرأة»(*) التي صدرت عن دار رياض الريس في لندن. لما فيها من علاقات وأجواء وشخصيات تنسجم في بناء روائي ينهض على موضوعات متنوعة، وينشغل بتتال سردي تتداخل فيه فضاءات الأزمنة والأمكنة، وتتعقد فيه علاقات المتخيل بالحلم والوهم والواقع. وتتكىء على رواية سارد واحد، هو بطل الثلاثية «خليل الامام» طالب الدراسات العليا في لندن الذي ينشغل باعداد بحث «العنف والجنس في ألف ليلة وليلة» ويقيم علاقات حب وجنس في مجتمع متحرر مفارق للبيئة الاجتماعية التي وفد منها في الجزء الأول «سأهبك مدينة أخرى»، وهو البطل السارد ذاته الذي يدخل لحظة حلم تبدو في الرواية تجربة روحية خالصة، يتورط خلالها في عالم من «اليوتوبيا»، يعيش فيها علاقات انسانية دافئة ومثالية في الجزء الثاني «هذه تخوم مملكتي»، كما انه البطل نفسه الذي يسكن طرابلس ويعيش حياة رتيبة بايقاع لا يستطيع الانسجام معه، بزواجه من عاقر، يحاول أن يتآلف مع دواخله حين ينشىء علاقة حب صادقة مع زميلة له في الجامعة، في الجزء الثالث «نفق تضيئه امرأة واحدة».

يقيم أحمد إبراهيم الفقيه في ثلاثيته هذه التفاصيل الحكائية المختصرة على بناء روائي يهيمن فيه أنا السارد الذي تنشغل الثلاثية بمنظوره الى الوجود والعالم والذي يصل الى المتلقي عبر بوح ونجوى ورؤى فنان قلق حائر متوتر مأزوم يبحث عن صيغ انسجامه مع الوجود في لحظات متنوعة (الذاكرة، الحلم، الواقع). وأثناء ما يمكن تسميته بقطاعات زمنية متباينة (الماضي، الأسطوري، الحاضر)، وكأن ثلاثية الفقيه تعتني بما تحدثه هذه الأزمنة من الحالات التي يتورط فيها بطل الرواية، ويستجيب أثناءها لتناقضات تكوينه الذاتي والسيكولوجي ومحيطه الاجتماعي ووجدانه الخاص الحالم. إذ تناول الجزء الأول «سأهبك مدينة أخرى» علاقات ممكنة وفضاءات واقعية في لندن، وحضرت في الجزء الثالث «نفق تضيئه امرأة واحدة» علاقات ممكنة مفارقة وفضاءات واقعية في طرابلس بما في هذين الجزءين من وهم وواقع ومتخيل، إلّا أن الجزء الثاني «هذه تخوم مملكتي» ينشغل بتصوير عوالم يتداخل فيها المتخيل بمتخيل آخر، وتتتالى فيه مراتب من المتخيلات والفضاءات غير الممكنة في الواقع، مما يحيل الى رغبة الروائي الخاصة بالتجريب وهاجس الإضافة على مستوى التعبير.

يفسر أحمد الفقيه اختلاف هذه الفضاءات الثلاثة في ثلاثيته بقوله: «أردت أن أتعامل مع لحظات ثلاث للبطل، الذاكرة التي تستحضر عوالم عاشها في واقع مختلف ومدينة ذات معطيات مختلفة، كي يظهر الصراع والتباين الحاد أمامه، لحظة الحلم واستدعاء التجربة الروحية الصوفية التي ينتقل من خلالها البطل الى تصوير العالم المرتجى وأحاول هنا تقديم أدب اليوتوبيا في الأدب العربي، لحظة المعايشة لحياته وواقعه ونمط الحياة في مدينته التقليدية، وأساليب تعامله مع محيطه الاجتماعي الخاص[1]»، ويضيف: «كانت هذه اللحظات في ذهني، وبعد ذلك أثناء الكتابة حضرت إمكانات السرد التي يمكن أن تبرز هذه العوالم، باستحضار تراث أدبي أسطوري أو صوفي، أسهم في تكوينه الثقافي لبطل القصة والبيئة التي عاش فيها. وجاءت هذه الامكانات فيما أعتقد بالاستفادة من انجازات الرواية الحديثة، في محاولة لتأصيل هذا الفن بصياغة وأسلوب يتفقان مع الهوية الحضارية والشخصية العربية اللتين يمثلها بطل القصة».

ويشير الفقيه الى أنه لم يتعمد كتابة رواية مدفوعاً بهاجس التجريب إذ «أحاول الاستفادة من أصول الفن القصصي التي يتوفر عليها الجنس الروائي من دون الارتهان لهذه الأصول، ورغبة في البحث عن آفاق فضاءات تثري العملية الابداعية، كالعوالم العجائبية والأسطورية والتراثية التي تتيحها الرواية أساساً كجنس إبداعي». وهي العوالم التي أحال اليها الجزء الثاني من الثلاثية الذي برزت فيه استفادة موفقة من ألف ليلة وليلة وقصص السحر والمغامرات والعجائب التي تحضر في لعبة سردية تعتمد تداخل الأصوات، وتحطم المسافة بين الحلم والواقع والمتخيل، مما يتيح تساؤلاً عما إذا كان الروائي يتكىء هنا على رغبته بضرورة الالتفات الى غنى التراث السردي العربي المكتوب والشفهي الذي يمكن به احداث تطوير خاص في المغامرة الروائية العربية الجديدة، وهو ما لا ينفيه الفقيه بقوله: «إنّ هاجس تأصيل الفن الروائي واكسابه لوناً ونكهة عربيين أو طابعاً ينتمي الينا والى الدائرة الحضارية التي نتتمي اليها نحن العرب هاجس موجود في الرواية»، من دون أن يكون في ذلك أي اجتراء على ما هو متحقق أو منجز في الرواية العالمية، وما تحقق من إضافات لمسيرة الرواية عربياً وعالمياً، ذلك انه بقدر ما يغترف الروائي من الامكانات المتاحة في الانجاز الروائي العالمي، يبقى مشروعاً له أن يجتهد في الاغتراف من ينابيعه الخاصة التي تتيحها ثقافته وتراثه والرصيد الأدبي والسردي في المتخيل العالمي.

يحقق - على هذا المستوى - نص «هذه تخوم مملكتي» - الجزء الثاني من الثلاثية - ما يمكن أن نسميه بالتجرؤ على زمنية الحدث واقعياً ونصياً، إذ يتعامل مع معضلة

وإشكالية الزمن في النص الابداعي، فجاء وكأنه يخنق «جني الزمن» - بتعبير محيي الدين صبحي - ويجعل الدقيقة تمتد الى زمن أعرض.

تعتني نصوص ثلاثية الفقيه باللغة، وتبدو هاجساً قوياً لديه أثناء الكتابة، إذ تتضح سطوة شاعرية اللغة على سيرورة أحداث الرواية وفضاءاتها الزمنية والمكانية، وكان لهذا الهوس اللغوي نفوذه في إطالة صفحات الثلاثية، على مستوى بسيط، وعلى مستوى آخر، في إضفاء مواصفات تحتفل ببعض شخصيات الرواية النسوية، من دون أن تتوفر هذه الشخصيات على مبررات الاحتفال اللغوي على صعيد التركيب والحيوية والدلالة والفاعلية، ومن ذلك (سناء) الحبيبة في الجزء الثالث، والتي لم تصل الى ما تضمنته شخصية (ساندرا) الحبيبة المشتهاة في الجزء الأول. و(سناء) التي تتحرك في بيئة محافظة متزمتة تضع قيوداً على الأنثى، ذات طبيعية وحركية تختلف عن المرأة في مجتمع متحرر (الجزء الأول) أو مجتمع أسطوري (الجزء الثاني). يقول الفقيه: «سناء هي امرأة في مجتمع يعيش التناقض على مستوى المعلن من السلوكيات ومستوى المختفي تحت أقنعة الفضيلة، تسبغ عليها هالات خاصة، وينظر اليها البطل كطاقة للخلاص والأمل التي يمكن أن تحقق له الانقاذ، إن جاز التعبير، ويأتي الاحتفال بها كاحتفال العربي بالمرأة التي يراها من الشباك، أو بالمرأة الغائبة التي يتغزل فيها الشاعر أو الكاتب».

حول هيمنة اللغة الشعرية في ثلاثيته يقول الفقيه:

«حاولت اخضاع اللغة الشعرية الى لغة السرد الروائي، بإعطاء ديناميكية أخرى لهذه اللغة، وبتطويعها في تفاصيل الحياة، وأجد أن محاولة الاستفادة من الجملة الشعرية في لغتنا العربية ممكنة، لأن لها خاصية وميزة مختلفة عنها في اللغات الأخرى، فتراثها الابداعي الفني هو الشعر الذي اختزل الأشياء الأخرى واحتوى القَص والمسرح والملحمة بأشكالها الهومرية، وفي الرواية أحاول استنفار ممكنات الشعر لأنه طاقة أدبية ومورد، من الموارد التي يمكنني أن أتعامل من خلالها مع شكل وافد هو الرواية».

تقيم ثلاثية أحمد الفقيه علاقة عميقة بين تجربة البطل (خليل الامام) وتجليات ألف ليلة وليلة، وهي التي يشتغل عليها البطل في أطروحته حول العنف والجنس في نصوصها، وتمتد هذه العلاقة في أجزاء الرواية الثلاثة، ذلك أن نصوص هذه الأجزاء تتعامل أساساً مع أطروحة (العنف والجنس) كمواصفات وكأقنعة وكوسائل لتأكيد الذات ولربط الذات وللتواصل مع العالم، واللاتواصل معه على مستوى أعمق. إذ تنتهي الرواية في خاتمة جزئها الثالث بمشهد اغتصاب «عنف وجنس» وهي نتيجة مسيرة (خليل الامام) خلال تجاربه الثلاث، في الماضي، في الحلم، في اللحظة المعاشة، وتعمق الرواية هذه الثنائية كاحدى مكونات النفس البشرية في مستوياتها الثلاثة الأنا على مستوى «الذاكرة والواقع». الأنا العليا (الحلم والمثال). الهو (الغرائز). إذ يتركز الجزء الأول «سأهبك مدينة أخرى» على التجربة التي تفضح المكبوت من خلال الاحتكاك بمجتمع متحرر من سلطة الموروث الاجتماعي. أما الجزء الثاني «هذه تخوم مملكتي»، فينشغل بما يوفره الحلم من إشباع عاطفي وخلاص ممكن، يصطدم البطل الذي يعيش هاتين التجربتين بواقعه ومحيطه الاجتماعي في الجزء الثالث، وعلى مستوى آخر فان الثلاثية تقبض على التناقضات القائمة ونوازع الخلاص في شخصية اشكالية يبدو القلق احدى مكوناتها الأهم. كما يتجلى في كوابيسها وأحلامها وصراعها، بل وسقوطها وأساها وآلامها ونبلها وخيبتها، وهي العناصر التي تحتاج الى مستويات أخرى من التحليل والدراسة يمكن للمناهج النقدية التي تستعين بالعلامات والمكونات اللغوية أن تحيل اليها وتعين في اكتشافها، وبذلك فان ثلاثية أحمد إبراهيم الفقيه تتوجه الى الناقد العربي ليمتحن قدراته ويتجاوز بحثه في المناهج والنظريات. □

(*) هذه الثلاثية الروائية صادرة عن رياض الريس للكتب والنشر - لندن ١٩٩١.

(١) الاقتباسات من حوار خاص بين الكاتب وأحمد إبراهيم الفقيه.

الأدب الذي لا يثير حماستي



محمد يوسف ساعي
سورية

■ لن يقنعني السادة النجباء نجيب محفوظ ويوسف ادريس واحسان عبدالقدوس ونزار قباني أنهم كرّسوا حياتهم للأدب المقنع. ولماذا أقتنع بجدوى أن أقرأ أعمالهم وأنا أجد نفسي مرغماً على ذلك، زاعماً انني أجاري الحداثة وأقرأ أدباً واقعياً مرتجلاً، والذي هو أقرب الى «أدب السوق أو الشارع» ولكن لا يُرقى الى مستوى الابداع الفني. بل انني عشت ردحاً من الزمن لا أصدق انّه على الرغم من كل ما وفرته المدينة الحديثة من وسائل ثقافية ومعلوماتية، فإنني لم أجد ابداعاً يثير حماستي وبدلاً من ذلك وجدت ركاكةً أذهلتني. أيكون الأدب القديم، مع فقدان كثير من وسائل الترفيه، أعظم أثراً في النفس وأفضل ابتكاراً من الأدب الذي يتزعمه هؤلاء النجباء. فهم عدا عن كونهم قد أثاروا زوابع فكرية متهافتة وكرّسوا مدارس أسلوبية متخلفة، إلا أنهم لم يتورعوا عن امدادنا بأدب لا يسمن ولا يغني من جوع.

إنَّ النزاريين لا يفقهون من الأدب شيئاً سوى بهرجة اللفظ وشاعرية السخافة، في حين أنَّ النجباء منهم يشدّدون على الواقعية وكأنها صورة طبق الأصل عن الواقع ولا تمت بصلة إلى الابداع الفني. فإذا أذهلتنا الجرأة الأدبية والواقعية الفجة والعبارات الانشائية المبتذلة، فهناك شيء اختفى من كتاباتهم وهو الطرافة والابتكار. إنَّ ميوعة نزار قباني جعلتني أنصاع لرأي الشارع الذي يقول: «إنَّ الشعر هو تجربة اجتماعية سياسية مبتذلة، وأن الشاعر الذي يعبر عن خلجات الجماهير المكبوتة، ولو كانت بدون قيمة فنية، هو الشاعر الذي يستحق اهتمامنا». انني حقاً أعيش صدمة وهي أنَّ ركاكة الشعر أضحت تنفيساً عن قلوب تعبة تنشد الراحة في المقاهي. وها أنذا أقف أمام أعمال نجيب محفوظ وأحاول أن أستخرج منها فوائد أدبية فلا أجد فيها سوى تقارير اخبارية عن فساد مخ يعاني من تقلبات وجدانية. وأين هو يوسف ادريس، الذي يقف على حافة التقريرية، وقد اهتم بالتفاصيل التي نجدها بالسينما الواقعية كما اهتم نجيب محفوظ بالقصص التي تصلح للسينما التجارية التي يقبل عليها التجار المفلسون.

لقد بلغ عمق الفن الذي أنجزه النجباء أنّه بلبل عقولنا وأثار حفيظتنا وأرهق أعصابنا. لقد بلغ السيل الزبى؛ إذ كيف نسمح لهذه الموجة أن تضرب شواطئنا، وكيف نرفع من الأدب الذي لا يثير فينا




آراء

سوى الانحطاط والضلال؟ فهل الواقعية جاءت من أجل تطوير الأدب والفكر أم من أجل انحطاط الانسان والأدب. وعند محاولة تصنيف النجباء الى مراتب أدبية، مثل طبقات الشعراء أو طبقات الأدباء، فإن طبقة النجباء والأفاضل أدنى بقليل من الطبقة الثالثة، فيخرج لدينا سؤال أين هم أدباء الطبقتين الثانية والأولى؟ الجواب أن الأدب بعد الكلاسيكيين في عصر النهضة انحدر الى الطبقة الدنيا بسبب وجود الأدباء النجباء. يقول نجيب محفوظ «انَّ الفن إما جيد أو رديء»، فما هو الحل عندما يصبح الأدب رديئاً الى درجة لا يكون مهضوماً إلا بوجود المسكنات. ان هذا نوع من الوهم، بل هو إصرار على خداع النفس والذات بأن الأدب الذي بين أيدينا الآن ليس إلا محاولات جادة للوصول الى العالمية. وبعد ذلك: ماذا نجني إذا وصلنا الى العالمية وخسرنا الأدب الجيد وتجاوزنا الابداع الى التقارير الوصفية والتدوينات الانشائية السخيفة.

إن النزوع الى المثالية في الأدب والبحث عن أدب ذي قيمة فنية لا يجعلنا متطرفين في خيالنا، بل نحن بأشد الحاجة الى البحث والدراسة وتمزيق الورق حتى يصبح أدبنا مبتكراً في الشكل والأسلوب. طالما تساءلت أين هم الأدباء الذين يستحقون التبجيل والتعظيم لقد بحثنا عنهم في كل مكان وبدلاً من أن نجدهم اكتشفنا عالماً متهافتاً من القصص والروايات والأشعار التي لا تقنعنا. طالما رغبنا باعتبار الفن الذي يصدر عن نزار قباني ونجيب محفوظ ويوسف ادريس هو في الحقيقة انعكاس لواقع نشعر أنّه مريض. طالما زجّوا بنا في زوبعة الهزائم المتكررة في التاريخ العربية الحديث، وطالما استخدموا القلم برغبة تشبه تلك التي يملكها تاجرمخدرات مغامر فاسق وجشع. طالما مدحناهم وجرينا وراءهم لاهثين وقرّظناهم في الصحف والمجلات؛ طالما تعقبناهم ومادحين «شلة من المثقفين المرموقين» الذين يتصفون بالروح الميتة والعواطف المهترئة. طالما بحثنا عن تولستوي حديث أو ديكنز انساني أو هوجو ساحر، فإذا بنا نجد بدلاً من هؤلاء مجموعة من العازفين يشوشون أفكارنا ويسقمون أحلامنا. يلتئم جرح الماضي بمذكرة عن فنون الأدب ويبقى الحاضر ينزف، أما المستقبل فهو رهن الاهتمام بكل ما هو جميل ونبيل. إن الروعة التي نبحث عنها في الأدب ينقصها الذوق الرفيع. لا نفكر مثلهم بالحصول على الجوائز، ولكن نبحث عمّا هو جدير ويستحق القراءة. □

العصيان التقشفي

أديب طالب
سورية

■ تقشفوا أيها المثقفون. تقشفوا أيها المستنيرون. تقشفوا يا دعاة الحداثة والمجتمع المدني، والحرية والديموقراطية، والعلم والعلمانية، والعقل والعقلانية.

تقشفوا فالنعم في العالم الثالث؛ وفي ظل حكامكم المستبدين قليلة، والنقم كثيرة.

في ظل النظام العالمي الجديد ستزداد النعم قلة، وتزداد النقم كثرة. وقد ورد في التراث: «اخشوشنوا فان النعم لا تدوم»، ونزيد من عندنا أن النقم تدوم وتدوم.

كلكم مجمعون على أن النظام العالمي الجديد؛ نظام يشجع الاستهلاك والتبذير والاسراف وليس يشجع فقط وانما يفرض ويأمر ويوحي ويلهم. وقد برمج اقتصاده واقتصاد العالم على ذلك. فالاسراف يؤدي للاستدانة، وخسارة المدّخرات. والاستدانة تؤدي الى التبعية وفقدان المدخرات يؤدي الى القلق وزيادة التبعية. ومجتمعاتنا في العالم الثالث قلقة تابعة. ويريدون لها أن يزيد قلقها وتبعيتها، وبهذا يحكمون العالم بكل بساطة.

وتأكدوا أيها المثقفون المستنيرون، ان مجلس الأمن الحاكم القومي والعالمي، لن يتمكن من حبس أو اعدام فرد أو شعب متقشف بارادته. شعب قرّر العصيان التقشفي، كأول خطوة في درب العصيان المدني. ومثقفو الشعب هم نخبته. وهم هدف أعدائه الأول، ومهما قلنا عن نخبوية المثقف، وعاجيته فهو نخبة - ما في ذلك شك - يتطلع اليها الناس بكثير أو قليل من التوقير والاحترام. وقادرة لو رغبت أن تكون قدوة ورائدة. والشعب مهما اساء من مثقفيه. لا يلعنهم وانما يدعو لهم بالصلاح، ويرثي لهم في أضعف الايمان.

قد يقول المثقفون المستنيرون وسيقولون حتماً:

أتريدنا أن نتقشف بالفطرة! وخِلْقة من رب العالمين! : ومن المهد الى اللحد، ولا نكاد نجد الأوليات. فكيف بالكماليات؟ أم انك ترغب في أن تزيدنا قهراً فوق قهر، وعذاباً فوق عذاب؟ وترغب كذلك في ترشيد الاستهلاك والطاقة. ومكافحة الهدر، حتى يذهب الفائض الى جيوب المستبدين والظلام والحكام، وأولاد الحرام. لعلك ضالعٌ في مؤامرة امبريالية. وتنفذ ما يأمرك به الثالوث المقدس حاكم العالم، وهو كبار الضباط وكبار الساسة وكبار التجار؟؟!!!

لا أيها السادة!. فيكم الأغنياء المتخمون بموائد السلطان وعطاياه. وهؤلاء لا علاقة لنا بهم، واللهم اكفنا شرّهم وشرَّ أولياء أمورهم. ومنكم الفقراء المعدمون، كاظمو الغيظ وكارهو العفو عن الظالمين. ومنكم من لا يجد قوت يومه. ولا يجد يده ليرفعها خارجاً شاهراً سيفه في وجه الطغاة.

ومنكم متوسطو الحال. وبين هذه المراتب، مراتب ومراتب، بعدد تدرجات الألوان، واشتقاقاتها عند من يبصر وعند من عنده غشاوة. . . ولكن أكثر تحديداً. ان من يعنينا، هم المثقفون المستنيرون، والذين يعيشون في مستوى أرقى من فقراء هذه الأمة وهم أكثرية المثقفين. ولأننا لا نكف جميعاً عن التسبيح بالديموقراطية ليلاً ونهاراً، بمختلف درجات الأصوات البشرية، وأحياناً غير البشرية بالهمهمة والأوف والتنفيخ؛ فإن لفظة الأكثرية لفظة سحرية. ونحن معها. ونوجه قولنا لها.

فيا أيتها الأكثرية المثقفة المستنيرة دعيني أتم كلامي الى آخره، فإن أعجبك وقدرتِ على تنفيذه. . اتفقنا. . . !. وان لم يعجبك فصفحات «الناقد» جاهزة لأن تصبي عليَّ حجارة من سجيل وتمطريني وابلاً أصفرَ لا يبقي ولا يذر. وقاموسك غني وجاهز، دون ريب، وعندها نكون قد اختلفنا. . ولا جديد! فنحن مختلفون دائماً والحمد لله، ولا أكون قد أضفت لبحر خلافاتنا إلا بضع قطرات لن تضرَّ إلا قليلاً.

اعذروني واعذروا أنفسكم أيها السادة ان توترت

وتوترتم، فأنا وأنتم وأغلبية سكان هذه البسيطة من بشر وحيوانات وحشرات، تحت ضغط مجلس الأمن الدولي وسارحون في نِعَم ـ مفردها نعمة ـ النظام العالمي الجديد.

أقول لكم تقشفوا لأني أرى في التقشف شكلاً من العصيان المدني. ولا طول ولا حول ولا قوة لنا في مقارعة الاستبداد. إلا هذا العصيان، وبدايته التقشف ولنصطلح على تسميته بالعصيان التقشفي!

من يتابع كتاباتكم وأحاديثكم الغزيرة. يجد أن النزعة الاستهلاكية ومجتمع الاستهلاك والوفرة بلا عدل، سمات هذا العالم الامبريالي. وهذا صحيح ويجد أيضاً أن تبذير القليل القليل، الذي سمحت بتوفيره سيدة العالم (أميركا) بين أيدي متوسطي الدخل والفقراء، جريمة لا تغتفر وان المحصلة هي مزيد من الافقار والانحدار في السلم المعاش. فما الخطأ هنا في التقشف طالما أنه الرد الطبيعي على مصائب المجتمع الاستهلاكي؟. انني أراه عصياناً قادراً أن يكون يومياً وساعياً ومؤثراً وشديد الفاعلية... إنني أراه عصياناً مدنياً لا تقدر تلك السيدة الكريمة على منعه ان كان شاملاً!!؟

ان التقشف الذي أعنيه، أيتها الأكثرية المثقفة المستنيرة. هو أن نحافظ على مستوى من الحياة المعاشية، وفق ميزانية فردية عائلية دقيقة، لا ترتفع ولا درجةً واحدة عن معاش فقراء هذه الأمة. انها محاولة لاعادة المثقف الى أهله والى أصدقائه، الى حارته، الى الجسم البشري الانساني، الى الكلّ الحقيقي في بنى المجتمع، الى الأغلبية الصامتة! وذلك عبر جسر المشاركة المادية، والمشاركة في المعاناة. اننا نريد أن نضع أساساً موضوعياً قادراً على زيادة حرارة التواصل مع الناس، وأن نجعل حضور المثقف في البيئة الوطنية حضوراً فاعلاً ومنسجماً مع الذات الفردية ومع الذات الجماعية فهل في التقشف أذى؟

اللقمة الطرية أيها السادة هَنية. ولكنها من يد اللئيم قيد.

وفنجان القهوة في فندق الشام متعة ولكنه قيد أيضاً.

فلا قبول للدعوات الغذائية والموائد العامرة ونصف أو ربع العامرة!. ولا رغبة عندنا في الهدايا المادية والمعنوية!..

ان قبول الدعوة أو الهدية، يعني الخروج والتمييز عن النسق مما يؤهل المجتمع، لأن يرفضنا كجسم أجنبي. وفجأة لا نرى أنفسنا إلا في الطرف الآخر من الخندق، مع قريش وبني قريظة.

ان التقشف يحمينا من مذلة الطعام الطري الفاخر. ومن اسكارنا بشراب حاشية السلطان. ومن الهائنا بحلل العبيد والأجراء. ويصوننا من التلفيق والتوفيق. ان المثقف المستنير لا يقبل مطلقاً أن يستعبد الاحسان انساناً، ولا أن تستحي العين لأن الفم مليء بالطيبات. وأفضل لصاحبنا المستنير، أن يملأ فمه بالتراب من أن يملأه له ذوو الأمر بالماس والياقوت. ولنمت جوعاً أفضل مئة مرة من أن نموت شبعاً. وتأكدوا أن سلطان هذا العالم شديد البخل ولن يملأ أفواه أغلبنا بأكثر من الخرز الملون والحجارة اللامعة.

وإذا اتفقنا أن للتقشف فوائد. فان له فائضاً مادياً فردياً لكل منا، أقترح تصريفه. يقسم الى قسمين متساويين:

ـ القسم الأول: نضعه في حلق الأيام السود، من سجن أو ملاحقة أو هروب، أو منع من الكتابة، أو سدّ شباك رزق أو باب معيشة وهذه الأمور كلها في ازدياد دائم، في ظل الاسهال الحاد الذي أصاب مجلس الأمن الدولي فكثرت قراراته وتلونت بأبشع ألوان السخام.

ـ والقسم الثاني: يوزعه المثقف المستنيرالمتقشف على بعض زملائه وأهل حارته وأقربائه الأكثر منه فقراً، فيفرج بعضاً من كربتهم ويزيل قليلاً من غمتهم، وهذا شكل من التضامن الاجتماعي يزيد الاتساق بين المثقف وبيئته، ولا علاقة له بالصدقة أو الرشوة، ولا علاقة له بذلّ تلك أو مهانة هذه.

قد يثير هذا الشكل من التضامن الاجتماعي أصحاب النظريات الشاملة والحل الكلي الجماعي. لأنه يمنع في رأيهم الوصول الى النقمة العارمة. والثورة الشاملة. والثورة القادمة. ويقف في وجه القدر التاريخي، وفي وجه الحالمين بأن تلد أمتهم وأمم العالم الثالث المعجزات. ونقول لهؤلاء جميعاً: ارفعوا هذا الميتافيزيك والسيراميك والأرابيسك من أدمغتكم أو استقيلوا من عالم الثقافة المستنيرة، واستريحوا وأريحوا، فيكفي هذه الأمة سبعين عاماً من العذاب. ولنعمل معاً في اختراع الحلول الجزئية واكتشاف تفصيلاتها العملية. وقد ورد في قاموس السواد والسوق والعامة والرعاع أن الأمور إذا كبرت صغرت. وقد صدقت العامة وأصاب السواد.

وأخيراً أعود وأؤكد أن التقشف من أشكال العصيان المدني واسمحوا لي أن أسميه العصيان التقشفي وأرى بلا غرور أنه محاولة للوقوف في وجه غطرسة النظام العالمي الجديد. فلنساهم جميعاً في اغنائه، ولنفتح باب الحوار حوله وحول العصيان المدني على مصراعيه. □

في سياق معارك داهمة

ماضينا المستمر وحاضرنا المقتول

السقالي أحمد

■ التقى صديقان مسلمان في إحدى مدن إيطاليا، وأثناء تجوالهما في شوارعها ساقتهما الأقدام الى باب كان يدخل منه الناس فرادى ومثنى مثنى أو ثلاث. وبما أنهما غريبان فقد ساقتهما غريزة الفضولية الى الدخول، وقد ملكتهما الرغبة في اكتشاف المكان؛ في الباب كان يقف أسود ربع الجثة سقساق البشرة مفتول الهندام ناصع الأسنان كالثلج... مثل حاجب من حجاب أحد قصور هارون أو أي خليفة. وفي الداخل، في ركن ينبطح «الكونتوار» كالضريح تتدلى حوله فسيفساءات من الزخرفة والزركشة وأروقة شبيهة باللافتات المذهبة التي كانت مصر تنسجها خصّيصاً للكعبة المنورة. والصديقان انغمسا في كل شيء حتى أنهما ظلاّ هناك الى أن أذن المؤذن في بلديهما لصلاة الفجر، وهما يحتسيان كؤوساً يبدو من طريقة تلذذهما بها كأنها من زمزم، والغالب انها مسكرة إذ الناس في خشوع أو فناء أو جذبة أو ضحك... المكان بالنسبة الى الصديقين أشبه بالجنة حيث الخمر والغلمان وحور العين... فلم يقويا على مغادرته لولا الضرورة. في الخارج لما أرادا أن يضبطا هندسة وواجهة المقر نظرا الى أعلى الباب كانت سبورة الكترونية ترسل ألواناً قزحيّة لامعة لأبجدية لاتينية تنطق بعبارة: «بارْ مَكّةْ»!

منذ السبعينيات كانت تبدو لي حلقات مسلسل صليبي يحيك أبطاله «اللاهوت» ما ينسجونه من مناورات نسخ ومسخ للاسلام

كاتب من المغرب

الحروب الصليبية امبريالية مجدداً

والمسلمين (. . .) وعلى ما أذكر، كان كارتر بطل المواجهة الهجومية، وهـو الذي رغم تقربه وضيافته لدى العرب. . فإنه قد ألغى اللغة العربية من الخطاب المسموع الموجه الى سكان ما وراء الفضاء. . وفي ذلك نية وقصد مبيتان. وقبل ذلك كانت حروب الاسترداد (الطرد من الأنـدلس) والنزعات والبعثات التبشيرية المسيحية. وكان الاستعمار والاستغلال والاستقلال والتبعية والنظام الدولي الجديد. . . وكانت كل هذه الظواهر تكتسي في طابعها المعلن والمضمر صبغة المواجهة الحضارية الدينية؛ وأقول الدينية لأن أبطال هذا المسلسل هم رجال دين حكام وقواد متدينون وساسة عبدة.

لم يكن مستوى المواجهة قد وصل الى درجة نعت «الآخر» بتعابير وأوصاف دينية مثل كافر، ملحد، شرير، جاهلي، جيفة وإلى آخره من اليافطات والشعـارات وكـان لا بد من انتظار حلقات أخرى من مسلسل التمزق أو التنافر الحضاري؛ فقد أسفرت ظاهرة الخميني عن ظروف داخلية وخارجية معينة، وفهم معين للعلاقات الدولية ومفهوم الصراع الحضاري. . مما أفضى الى موقف معين من صاحب «الآيات الشيطانية»، وقضايا الأخوين حمدي وجورج ابراهيم. . حبش وقضية الحجاب في مدارس فرنسا الى الهجوم الصليبي على ليبيا والعراق عدة مرات، وحياكة المؤامرات للجمهورية الجزائرية عن طريق احتضان السي. أي. إي لجبهة الانقاذ الاسلامي بفرنسا. . إلى نشر نيكسون لمذكراتـه حيث يستفز شعور المسلمين. . بل لقد وصلت الخساسة بإحـدى الشركات الانكليزية الى مستوى انتاج أحذية كتبت عليها وبخط عربي أصيل آيات قرآنية مثل: الله أكبر ولا اله إلا الله. . .

أما مسلسل المواجهة الحضارية العربية الاسرائيلية الطويل، فقد تحول تدريجياً الى حلقات من انتراكت Entracts يستريح فيها الأبطال ويتدربون على مواصلة الأدوار الحقيقية في القضاء على المسلم بدينه.

هل كان يجب إذن، المرور بكل هذه الفترات والوقوف عند كل هذه المحطات. . للتيقن مرة أخرى بأن الحروب الصليبية لم تتوقف قيد أنملة؟! أم هل كان من الأصح النظر جيداً في طبيعة هذه الحروب نظرة تاريخية وبنيوية (مع ما تطرحه علاقـة التاريخانية بالبنيوية من إشكـال فلسفي) للفصل بين ما هو مال الله وما هو مال قيصر؟ وبمعنى آخر؛ أليست هذه الحروب الصليبية المباشرة وغير المباشرة هي في نهاية الحساب حروب امبريالية، رغم أن أبطالها رجال دين حكام وقواد-متدينون وساسة عبدة؟

إنها في نظري معركة تدور رحاها بين مركز قوي بكل ما أعده من قوة. . وأطراف تابعة ومتناثرة هنا وهناك؛ فالامبريالية تشتغل في حركة مزدوجة، إذ تعمل من جهة على نشر التماثل في ظروف العيش والهموم والمهام والزمان والمكان، ومن جهة ثانية تعمل على خلق مناطق مغلقة (غيتوهات) باسم الهويات والخصوصيات والحقوق الإثنية. . . ولكن الحكام ومديري التروستات والكارتيلات الكبرى والأمراء والأميرات بما يتمتعون من طائرات ويخوت وفنادق وقصور فخمة. . يعيشون حياة «اللوكس» ويجولـون العالم بأسره باستمرار، دون أي تعلق حقيقي بمكان ما، ودون أي مؤشر يدل على ارتباطهم بأرض الجدود، اللهم إلا المصالح المادية وطيبات الدنيا.

ولقـد كتب السلفي المغـربي علال الفـاسي في كتابه «دفاعاً عن الحرية»: «ان المتولين على الحكم في مختلف أنحاء العالم الاسلامي جلهم ممن تربى في أحضـان الأجنبي. وتلقى من معينـه، ومع أن معظمهم من المخلصين لأوطانهم والذابين عن حرمتها، فإنهم امتلأوا بعقدة نقص أمام الأجنبي، وأصبحوا لا يستطيعون المجاهرة بدينهم والاعتـداد بحضـارتهم الخاصة، إن أنانيتهم أصبحت لا تجد مجال ترعـرعهـا إلاّ إذا أعجبوا في أقوالهم وأفعالهم الأجانب». أما الناس العاديين والعاميين، فحدث عنهم ولا حرج. إن الأطنان المطننة من الكتب التي ألفها فطاحل مؤرخين العرب وغير العرب تخبر بما لا يدع مجالاً للشك أن الناس يستغلون الدين.

هؤلاء، هل سنعتبرهم كفاراً وملاحدة ومارقين. . وهم يصطفون معنا في المسـاجـد والمقـابر ويستعملون نفس الخطاب الديني؟ هل سنعتبرهم مغتربين مستلبين وهم متشبثون ببلدانهم وشعوبهم؟

في حالة واحدة يمكن اعتبارهم ـ هم وغيرهم ـ كذلك، وهي أن نسيء فهمنا لتاريخ الاسلام والمسلمين؛ وهو تاريخ ينقسم في نظري الى مرحلتين انتهتا بعوز ابستمولوجي أدى الى تقوقع ذاتي وحساسية رهيبة:

في المرحلة الأولى كان اتصال المسلمين بالحضارة الغربية في زيها اليوناني. وهو اتصال قد حدث فيه صهر الثقافة قبل الحضارة تلك، في قالب اسلامي، وطور ذاك كان الاسلام يمثل بامتياز فضاء ثقافياً وحضـارياً فسيحاً (العباسيون الأوائل، الموحدون الأوائل، بنو عباد بالأنـدلس). أكيد وباعتراف يكاد يكون كله صريحاً من لدن رجال الفكر العالميين، ان المسلمين خلال هذه الفترات فقط، قد قدموا للانسانية جلائل الأعمال والابداعات في مجالات الطب والهندسة والعمارة والفلسفة والموسيقى. . . وذلك بفضل أمثال ابن رشد وابن سينا وموشي بن ميمون والرازي وغيرهم كثير. وإذا كان الانكليزي شبنغلر قد سجل بأن «الفلسفة اليونانية عرفت خريفها مع دخول العصر الاسلامي» فليس ذلك بمعنى تحول الفكر من النـور الى الظلام، بل بمعنى اكتمال حضارة وميلاد أخرى تتابع المسير تبعاً لجدلية انتقـال وتبـدل الأفكـار والأمكنـة. ذلـك أن الفكـر العربي الاسلامي حلقة من حلقات تطور الفكر الإنساني.

ما كان للعرب والمسلمين أن يقدموا تلك الإسهامات الكبرى لولا تمكنهم وتضلعهم في «تمثل» الآخر وهضم معطياته الدينية والأخلاقية والقانونية. . . واللغوية أساساً كيما يسهل عليهم أمر النقل والترجمة ولا سيما أيام بيت الحكمة على عهـد العباسيين وفي ظل حكم المأمون والواثق والمعتصم.

أجـدني هنـا في هذا القـوس متـأسفـاً لما صدر عن مدير مجلة «المنعطف» الصادرة في الشرق المغربي؛ حيث ثبت في افتتاحيته لعدد ٤/٣ المزدوج من عام ١٩٩٢ أنـه قال عن غير حق: «ان ثقـافتنـا (الاسـلامية) لم تتـح لها بعـد فرصـة التعبير عن نفسها لتصل الى الشعـوب» وحين يحاول فاشلاً، سرد أسباب ذلك يذكر في السبب الأول: «فهنـاك أولاً الازدواجية في التكوين وهي ـ يضيف ـ نتيجة طبيعية لإفلاس التعليم المزدوج الذي سارت في طريقه عامة الدول الاسلامية. وكان ـ يضيف المدير ـ من نتيجة هذه الازدواجية تخرج أجيال من المتعلمين تعيش حالة من الانفصام والنكد وتقف موقف الحياد السلبي تجاه القضايا المصيرية التي تهدد وجودها. . .» ويقول كلاماً كثيراً لا طائل من ورائه كما يورد السبب الثاني متمثلاً في «اغتراب النخبة العلمانية» بسبب «وضعها المسلمات موضع النقاش والجدل»!

لا أريد مناقشة «المنعطف» في هذه الورقة، ولا أريد الإحالة الى

كثرة النصوص «السلفية» كما لا أزعم حسم المسألة التي لازالت تتبلور منذ قرون عديدة. . ولكن بهدف تشخيص مخاطر مثل هذه المواقف التي أصبحت لأسباب معماة ومعلومة تمارس التمويه لأجل تغييب الفرد والجماعة عن حقوقها ومكتسباتها ولأجل محاربة الفكر العلمي والتقدمي، بهدف ذاك أطرح هذا السؤال على السيد المدير: ففي ظل النظام العالمي الجديد (القائم رغم الأنف)، هل سيستمر «العالم الاسلامي» على حياده السلبي الذي كان عليه قبيل انهيار المعسكر الاشتراكي؟ وفي ظل هذا النظام، وقد تغير موقع «العالم الاسلامي» بعدده وعدته من رتبة العالم الثالث الى رتبة العالم الثاني، هل سينتظر الفرصة ليحتل مركز الصدارة «العالم ١» ليقرر في أمن الأرض وأمن الشعوب؟ يبدو لي هذا السؤال ذا علاقة بالاعتقاد الزاعم أن انهيار الأنظمة الاشتراكية حدث بسبب الإلحاد الشيوعي!، وهو انهيار كانت تبعاته أليمة ولا تزال على شعوب المنطقة بمن فيهم المسلمون أساساً. . وما هو نصيب انحطاط وانهيار الجامعة العربية والجامعة الاسلامية من ذاك الإلحاد؟

باسم الدين يفتي الطلبة الاسلاميون في المغرب بقطع الأعضاء

في الملحق الخاص بالفكر الاسلامي لجريدة «العلم» المغربية عدد ٥ يونيو/حزيران ١٩٩٢ كتب في صدره ميمون الأزماني يقول: «. . . وما يحدث الآن بجمهورية البوسنة والهرسك هو امتداد في التاريخ والزمن للقضاء على الاسلام والمسلمين بالأندلس. وهكذا دمرت القاعدة الاسلامية بالغرب الأوروبي ومحق فيها المسلمون، والآن تدمر القاعدة الشرقية ويستأصل فيها المسلمون». ويقول المثل المغربي «ما يحس بالمزود غيرالمضروب به» وهو مثل ينطبق اليوم على المسلمين ليس فقط في البوسنة والهرسك بل وفي تشيتشينو والسند والبنجاب والسودان وفي غير ما مكان. إن المتضررين أوعى وأعرف بيتمهم وفقدانهم لطعم الأمان والاستقرار الذي كانوا عليه على عهد تيتو أو بريجنيف. . . كأنظمة لا كأشخاص، انهم يتنكبون، يعانون ولا يعرفون الصادق النيهوم أو يقرأون روجيه غارودي وهو ينتقد الدساتير الشرقية (الاشتراكية) لأنها تعطل الشرع الديموقراطي في الوقت الذي يتملق للاسلام فيعتبره «كافياً» وجامعاً مانعاً. (انظر كتابه «ما يعد به الاسلام») وأستدرك بعد هذا القوس الطويل، المرحلة الثانية.

منذ ما يقرب قرنين من الزمن لما بدأ المد الامبريالي؛ أي بعد تكسير حلقة التطور الداخلي للرأسمالية الأوروبية على حد تعبير الشهيد مهدي عامل، حدث الغزو الاستعماري للعالم الذي يهمنا بحثاً عن الثروات والأسواق، وذلك طبعاً بعد الانهيار أو الانحطاط العربي الاسلامي، حدث الغزو والسطو والسلب والنهب. . . وتشكلت من جراء اتساع الفارق بين الأصيل والدخيل حركات التحرر الوطنية وذلك في ظروف وبكيفيات معينة، الشيء الذي اضطر المستعمر الى الجلاء. ولكن هذا المستعمر كان قد أرسى جذوره ورتب أموره لأجل أن يستمر السلب والنهب. وبالفعل فان الاستقلالات الشكلية واللاشكلية التي تم احرازها لم تكن لتفيد المجتمعات العربية الاسلامية، وقد تحولت بقدرة قادر الى مناطق استفهام دعاها بعضهم بالمجتمعات المختلطة أو المعقدة Sociétés Composites وآخرون بالهامشية أو التابعة وحتى «الشخبوطية» لأنها أصبحت في يد الشيوخ والمقدمين والشكامين. . . هكذا سيوفر المستعمر على نفسه عناء ومصاريف ترحيل ثروات الأطراف الى المركز (المتروبول) في الوقت الذي أصبح فيه الغرب، دون غيره، مستبداً بالتكنولوجيا اللازمة للعصر.

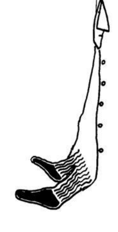
أمام هذه الوضعية؛ أمام هذه الحملة المدمرة للرأسمالية الحديثة، وقفت البلدان التي تحصلت على استقلالاتها عاجزة عن التعبير عن تحدياتها، قاصرة في مواجهة «التطور اللامتكافىء»، فقد بدت علاقة الدول «المستقلة» مع الدول التي كانت مستعمرة لها مثل علاقة الفارس بفرسه إذ كلاهما يمشي الى أمام ولكن الفارس (الراكب) يمشي مطلق العنان بينما الفرس ملجوم.

أمام هذه الوضعية، لم يعد للناس من ملاذ لأجل الحفاظ على كيانهم كبشر إلّا في التشبث بجذور هويتهم، وفي هذه الجذور يوجد التدين مع ما يتضمنه من أشكال خصوصية. ولأن القاعدة المادية للإنسان إذا أصابها تدهور وانحلال انعكست على أفكاره وروحه، لجدلية التحتي والفوقي، مثل الجسم إذا مرض أحد أعضائه تداعت له سائر الأعضاء. هكذا البلدان العربية الاسلامية لم تجن من تجربتها في المرحلة الثانية (تجربتها مع الاستعمار) غير الذل والهوان والفوبيا الذاتية (Egophobie) تحول معها الاسلام من دين فعل جمع اليه المجاهدين ضد الاستعمار، الى فكر نخصي بدّل الاستعمار بآخر وراح يأكل أبناءه.

إلى الآن لم يتم الخروج بعد من متاهات المرحلة الثانية وأهم ميزة تغلب وتنسحب على الثقافة الاسلامية هي ميزة الانتكاسية والبسيكوباتيا في الفكر والمعاملة؛ وحتى لا نعود كثيراً الى وراء، كي نذكر حل ومحاربة الأحزاب العربية الشيوعية كسلوك اقتتال بين الإخوة، نذكر من نفس السلوك الارهابي اغتيال الشهداء حسين مروة، مهدي عامل، صبحي الصالح . . . وفي الأخير فرج فودة، لا لشيء سوى انهم عبروا بالكلمة وهو حق يضمنه لهم الاسلام. ولكن القائلين باسم الدين كما فهموه، بل كما أفهموه لهم، لا زالوا على غيهم يمارسون الارهاب فيتهمون غيرهم بالزيغ والمروق وباسم الدين يدينون كل فنان وأديب (نجيب محفوظ، لويس عوض، محمد عبدالوهاب، نور الشريف، محمد أركون. . .)، وباسم الدين يفتي الطلبة الاسلاميون في كليات المغرب بقطع أعضاء أو بقتل غيرهم من الطلبة «القاعديين» - أحداث السنة الجامعية ١٩٩١/١٩٩٢ - وباسم الدين يتم تكفير استيراد الفكر من الخارج ضداً لـ «اطلبوا العلم ولو في الصين» (حديث صحيح)، وباسم الدين دائماً، يتم التشويه والتشنيع . . . والعكس صحيح. فعند الدين يعز المرء أو يهان!.

شيء جميل أن يكون ثمة فكر يؤشر على «الخير والشر»، لكنه ليس أجمل إذا كان حاصل موقف «أرثوذوكسي» متشنج يركبه أصحابه مطية للقتل والتنكيل! أليس استحواذاً على التراث والدين هذا الموقف الذي يدعي فيه فرد أو جماعة انه حارس الاسلام الأمين و«حافظ» القرآن؟! أليس مرضاً أن نجعل الماضي يستمر بإطلاق، ونقتل الحاضر وامكانياته في تحقيق المستقبل؟!

دعونا نعبد الله في سلام فـ «كل واحد ألزمناه طائره في عنقه وكتاباً يلقاه يوم القيامة منشوراً» - الآية - وهذا العالم، هذا التاريخ يكتنز ثقافات متعددة من الواجب بعثها في خضم الكفاح التحرري دونما تقديس أعمى لأي منها لأن واقعها متناقض تخترقه صراعات العصر الطبقية، ولأن معطياتها المتوفرة فيها تمويه كثير للأشياء. أما الإسلام



فليس من المعقول تصديق أحد يدعي امتلاك حقيقته لأنه أفق واسع وفضاء عالمي فسيح أو يجب أن يكون كذلك انسجاماً مع روحه وتلبية لقداسته. وكل ادعاء بامتلاكه هنا والآن، هو ادعاء مغرض يعمل بوجهين: أسر وتأسير (علي حرب: من يأسر من؟ العدد ٤٧ أيار/مايو ١٩٩٢ من «الناقد»). والذي ينصب نفسه على رأس الجماعة ويفتي لأتباعه ويأمرهم بتنفيذ أقواله زاعماً أنه يستمد فتواه من كتاب الله، فهو يرتكب خطأً اسلامياً كبيراً بحيث انه يغتصب اختصاصات أولياء أمور الناس من جهة ويخلط بين الدين والقانون من جهة أخرى. ولنفترض انه يرفض القانون القائم ويريد أن يستبدله بالقانون الاسلامي الذي في رأسه؛ فإن جوهر المسألة يكمن في أن الدين ليس هو القانون والقانون ليس هو الدين؛ لأن سن القوانين عمل خاضع لتقلبات موازين القوى بين الناس، في حين أن الدين معطى رباني فوقي. وعندما يتم نقد قانون أرضي باسم الاسلام فان الاعتقاد السائد هو أن الدين قد تم تطبيقه بحذافيره في فترة معينة من تاريخه. غير أن الواقع ليس كذلك إلا من حيث تسييس الدولة وتنظيم المجتمع؛ ففي عهد الرسول وفي عهد عمر. . . وكذلك في عهد الخميني. كان يتم ما يمكن الإصطلاح عليه بعملية قوننة Canoni-sation المجتمع في الأرض محاكاة للاسلام إما بشكل ترنسندتالي/أفلاطوني وإما بشكل بيكوني/معتزلي وذلك حسب الشروط الموضوعية والذاتية للحركة الإجتماعية، عبر تاريخ المجتمع العربي الإسلامي الزاخر بالأمثلة بهذا الصدد.

ما أود قوله في المسألة بتركيز، وجدته عند المفكر المصري نصر حامد أبو زيد في كتابه «مفهوم النص» ذلك أنه ميز في الدين ما بين دلالتين: دلالة دينية مدلولها «الدين كما أراده الله» في نصوصه الاعجازية المصدقة. ثم دلالة انثربولوجية مدلولها «نص الدين كما فهمته جماعات المسلمين». ونصر حامد أبو زيد لا يكتفي بالتمييز بين الثنائية الدلالية للدين بل يحاول الجمع بينهما بحيث يجعلنا نضعه فوق المتن الرشدي. مفكر آخر هو محمد أركون صرح مؤخراً لصحيفة «الزمن» التونسية بأنه يرى فرقاً بين القرآن والاسلام ويعتبر الأول وحياً بينما الثاني وضعاً. وأدونيس لا يخفي نظرته الى الدين باعتباره ظاهرة انسانية خالصة.

لا يسعني هنا ـ قبل أن أعود على بدء ـ إلا أن «أجرد طربوشي» تحية لمثل هذين المفكرين اللذين ما ضاقا ذرعاً ولا ادخرا جهداً في خلخلة الجاهز والمعروف وفي تنقية العقل من أدران الفكر الراكد. والأسف كله للذين يتقززون من الفكر العقلاني ويتخيلون تحت كل حجر عقرباً!

ان العوز الابستمولوجي يتمثل في انعدام القدرة على الاقتناع بأن سمة الفكر هي الانتشارية والعالمية. ومن ثمة فإن كل محاولة لتحليل ظاهرة الدين تحليلاً علمياً، هي محاولة مرفوضة أصلاً من طرف «اخواننا المسلمين» لأنها في نظرهم تقليد للغرب الكافر! بل ان مجرد اعتبار الدين «ظاهرة» قد يؤدي بالكاتب الى الهلاك. ناهيك عن استعمال مفاهيم مثل: الديموقراطية، الصراع الطبقي، الفرويدية، اللائكية. . .

ان ما لم يتم فهمه عند «اخواننا الأصوليين» هو هذا الحضور الذي للغرب في حاضرنا، في مظاهره التقنية والسياسية والفكرية، هل هو حضور اختياري يتوقف على إرادتنا الذاتية أم أنه حضور اضطراري تحول بعد شروط موضوعية الى معطى تاريخي للجهات الأربع من الكرة الأرضية؟ فمتى تم استيعاب هذا الوضع بشكل مفيد، يتم معه تطوير أساليبنا في المحاربة، في مواجهة العلاقات اللامتكافئة، لأن الأساليب لا زالت تعتمد منطق الأخلاق وتتشبث بالمبادىء العامة والمجردة التي لا يستفيد منها الضعفاء بقدر ما تخدم الأغنياء الأقوياء (نيتشه).

للغرب أيضاً ميتافيزيقاه وله قيمه المتطورة، تطور ماله من اقتصاد واجتماع وفكر. . . وقد بات من الغرابة عدم التسليم ـ اليوم ـ بإيجابية المكتسبات الحضارية الغربية في العلم والتقنية والفلسفة. . .

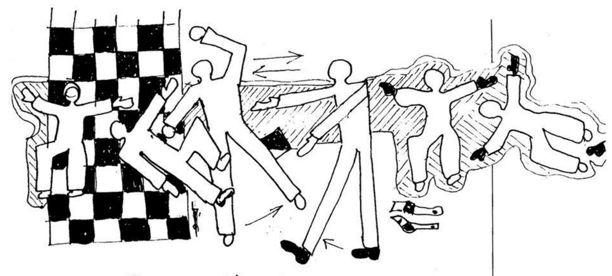
ان الحضارة الغربية ترتب الأرضية منذ مدة لاحتضان الرجل الأرقى Superman الرجل الخارق، وكان القرآن قد أمل بالتحلي بالقوة وتحقيق المراتب العليا وكان محيي الدين بن عربي قد تكلم عن هذا النوع من الرجال «الاله الصغير» ولكن في قالب صوفي مجوف. هكذا الاسلام حين حل، أخرج الأقوام من الظلمات الى النور، وهو الآن كما كان، لا يقبل التدني والانحطاط ولا يستعدي التقدم والعالمية بل يدعو الى الانخراط الاجتماعي الذي يهدف الى تحويل عالم مجهول الهوية الى مجتمع من الأشخاص، مفتوح وعالمي «وحدة الانسانية في العالم». أما إماطة الحجاب عن هذا العالم المجهول فلا يكون بالخوف منه أو عدم قبوله أو الذوبان فيه. . بل بالمشاركة في العمل على تغييره انطلاقاً من معطياته، وأهم المعطيات التي يتأسس عليها عالم اليوم: الديموقراطية وحرية التعبير وحرية الاختيار وكل حقوق الانسان المنسجمة مع العقل. ومثل هذه المبادىء والقيم لا يمكن أن تكون إلاّ انسانية ومن نصيب كل سكان العالم الذي تحول بين الأمس واليوم الى قرية صغيرة.

> ما لا يريد الاصوليون ان يستوعبوه هو حضور المغرب الاضطراري في واقعنا

قد تبدو هذه المبادىء والقيم بالنسبة الى البعض جديدة، عصرية وعسيرة الفهم وقد يكون السبب في ذلك هو استمرار مفاهيم وعلاقات قديمة وتنافرها في التعايش مع ظهور مفاهيم وعلاقات جديدة. أليس الاستمرار في ترداد النشيد: «نحن عرب، نحن مسلمون، نحن أفضل قوم الله، الغرب جيفة. . .» يعبر عن سلوك مجاني ولا واعي وما قبل إنساني؟ ثم أليست دعوة المتزمتين الى مقاطعة ومحاربة الغرب (وذلك دون العمل بالآية الكريمة: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن. . .») لأنه يفسد الاسلام، هي من قبيل ذر الرماد في العين وصرف للاهتمام عما يحدث داخل المجتمعات الاسلامية من إفساد وفساد تحت نير أنظمتها الحاكمة الأوتو. والتيو. والبيرو. والمونو. قراطية؟ قد تبدو هذه الأسئلة هاوية لأن جل هذه الأنظمة لا تدعو الى مقاطعة أو محاربة الغرب، وإنما الذين يدعون الى ذلك هم «المنظرون الاسلاميون» غير أن هؤلاء المنظرين ينوبون عن النظام في كثير من الأحيان فيلعبون لعبة المركز المزدوجة الوجهين.

لو أردنا رصد التناقض الأساسي الذي يميز العصر، لقلنا ان المجتمعات تمتلك مؤهلات كبرى لإنتاج ذاتها بصورة واعية، وبالشكل الذي يحافظ على سلامة الانسان والأرض (البيئة) من مغبات التعفن الاجتماعي والعسكري. . . ومن جهة مقابلة، تمتلك ما بواسطته تستطيع تدمير ذاتها (الديكتاتوريات، الارهاب، التقوقع الداخلي. .).

ان مجتمعات اليوم تجد نفسها أمام «مجهول» قد نسميه الحداثة والعالمية والنظام الدولي وفسحة الفضاء. . . وكل التعابير دالة على مدلول التحول الذي «يكون عالمياً أو لا يكون». ☐



ثقافة المقهى..

سالم الهنداوي

كاتب من ليبيا

■ كساد الشارع الثقافي العربي، مصدره بالدرجة الأولى رسمية الثقافة. وهذا ما يؤكده لنا احتكار الدولة للمؤسسات الثقافية من دور للنشر ومطبوعات ومراكز ثقافية وخلافه.. واهتمامها بالمبادرات الثقافية الموسمية كالمهرجانات والملتقيات الفنية والأدبية التي تنشب هنا وهناك تحت رعاية وتصرف إدارتها.

وهنا نسأل. هل توسعت المقاهي الثقافية التي أسسها المثقفون العرب في الكثير من البلاد العربية، وأصبحت بعد تجاربها الرائدة مقاهي للثقافة الجماهيرية تشمل جميع الفعاليات الثقافية مثلاً، وخلقت جمهورها الكبير ـ إذا أخذنا بنتيجة أن الثقافة مشروع لكل الناس؟

الإدارة الثقافية في المؤسسات الثقافية الحكومية تدرك أن قدرة المقهى الثقافي الشعبي تظل محدودة، بل ومعزولة عن أي تفاعل بشري. وأن ندوة هذا المقهى مجرّد مدار للمثقفين يبدأ بسؤال وينتهي الى سؤال.. والنتيجة فقر هذا المقهى وربما موته الكبير كما يموت المسرحي الجميل على الخشبة بدون جمهور!

إذن هذا الواقع المأسوي للمقهى يؤكد أن ثمة لغة مغايرة للتعاطي مع الآخر على مسرحه الجميل. لغة مهمة لشيوع النّص الحقيقي.. وفقدان هذه اللغة يجعل نصّ المقهى مغامرة مصدومة لأنه أحياناً يكون الصوت وحده بدون وعي الآخر بها.. والى أن يجد هذا النّص مكانه في اصدارات المؤسسة الثقافية الحكومية، ومن ثم يفقد هذا النص حقيقته ويصبح نصّاً رسمياً لأنه مرّ على «عقل» الرقيب ـ البوليس الثقافي ـ الذي يصادر جمال النصّ وعفويته ويعمل على تأويل طهارته. والى أن يفقد النصّ جماله وحضوره في المقهى ينضوي تحت شعار الدولة صاحبة المؤسسة ويصبح عميلاً لمبادئها.

ولأن القارىء الحقيقي في البلاد العربية منحاز الى القراءة الحرّة فانه منحاز الى المبدع الحر. وعندما يسارع لاقتناء المطبوعة الحرّة فانه يبحث بالدرجة الأولى عن نصّه المتعدّد، وأن أية خيانة قد يمارسها المبدع ضد فنه تعتبر خيانة لهذا الشريك الضمني في العملية الابداعية.

لقد نجحت تجربة المقهى الثقافي في العديد من البلاد العربية، وازدهرت في مرحلة الخمسينيات والستينيات أثناء الحقبة الاستعمارية التي مرّ بها الوطن العربي. وكان للمثقفين دور مهم في نشر الوعي السياسي بين عموم الشعب العربي.. ونظراً للفعل الإيجابي الذي يحققه المقهى في صفوف المثقفين، وخوفاً من ضياع عادة اللقاء، أنشئت الصالونات الأدبية والفكرية التي كان لها الأثر الكبير في خلق مناخ ثقافي عربي، تميّز في تلك الحقب، الى أن اندثرت تلك العادة بزوال روّادها، واندثر المقهى الثقافي وأصبحت اللقاءات بين المتابعين مجرّد مدّ جسور للعلاقات والمجاملات. وسارت في خط متوازٍ مع المهرجانات والملتقيات التي تنظّمها الدولة على مسارح مؤسساتها الثقافية. وبذا خسر الصالون الأدبي أصواته العملاقة، وخسر المقهى عادته الثقافية. تلك العادة التي كانت محطّة اقلاع فكرية متنوّرة

سبقت مؤسسة الدولة الى الجماهير.

ولأن النظام العربي كان يخشى حتى أبخرة تلك القهوة، صادرها اجتماعياً واقتصادياً، بالتجائه الى الإعلان الرسمي والترويج للأجهزة الألكترونية وانشاء المراكز الثقافية المعاصرة لمجلّدات الطباعة الفاخرة والأنشطة الموسمية لأعلام الدولة، وصارت الدولة ترعى حدود الثقافة كما ترعى حدود السلطة حتى لا تصبح الثقافة عدوى بين الناس تعمل على التبصير، خاصة في زمن الاستقرار السياسي المزيّف وطغيان المادة على الرّوح.

كان من حق الـدولة أن تعمل على تخريج المقهى الثقافي لتنجح برامجها في قولبـة المناهج التعليمية والاعلامية، عبر برامج اقتصاد الاعلام الألكتروني كمنتج رخيص، والترويج له بأدوات ثقافية منغلقة على الجهال، ومنفتحة على فكر المسؤول والمصالح العليا للنظام السياسي.

لقد كان المقهى والى وقت قريب مركز نضال ضد المستعمرين، حيث انـطلقت منـه شرارات الانتفـاضـة الشعبية ضد المستعمرين وأعوانهم. وقد أدركت الدولة العربية الحديثة بمعيار البديل السياسي فقط، جسامة تلك الحقبة، فعملت ضد ثقافة المقهى بعمومها لأنها تشكـل خطراً على الـوعي الجـماهـيري. بل وأدارت بعض المقاهي لحسابها للنظر في أحوال روّادها.. حتى أصبح الرقيب هو الشخص الوحيد المميّز عن أبناء الشعب، وانتقل من خرم الجريدة ليخرم رأس المثقّف!!

في العـديد من البـلاد العـربية كان المقهى هو ملتقى الفلاحين والعـمّال والمـدرّسين والمثقّفين ورجالات الدولة السابقين والضبّاط المعزولين والمتقاعدين.. كان ملتقى جميع الفئات المتحالفة والمتنافرة، روّاده أحياناً يلتقون، وأحياناً يختلفون، وفي أحيان كثيرة يتحالفون.

انه يختصر المسافة التي تفصل بين الشعب، فيلتقي الجميع ضمن طقوسه الموحية وعاداته، ليجسّد، وفي هدوء، عالم الشارع الغريب بكـل ما فيه من تناقضات صنعها النظام السياسي للنّيل من الروح المعنوية لهذه الفئات.

● .. ان سرقة الدولة للبنّ الشعبي هي سرقة ـ متعمّدة ـ لأدق تفاصيل الحريّة.

● .. ان غرام النـاس بالمقهى دليل على عشق متبـادل يفضي بطبيعتـه الى محاولـة تحقيق ذات مبعـدة عن النظام المزيّف، ومحاولة اقتراب من الشارع بشكل واقعي.

● .. ان الاحتفـاء البسيط بنصّ المقهى، بعيداً عن منصّـات الدولة هو احتجاج ضمني على مشروع الثقافة الرسمية المدعومة.

● .. ان فقر المجتمع العربي ومرضه، جاءا نتيجة طبيعية لفقر ومرض السلطة التي عملت ضد الثقافة واحتكرت جميع الوسائل ضد وعي الجـماهـير الذي مثلما تمثّل في الحركات الشعبية ضد الاستعمار ورموزه، تمثّل بالتشبث بالمقهى، مصدر تلك الشرارات..

●.. ان حاجتنا لتلك الطقوس قد تكون احدى العوامل المهمّة للاحتفـاظ بتراث هذه الأمـة وثقافتها، بعيداً عن مناهج المؤسسات الرسمية وافلاسها في تحقيق الهوية الثقافية العربية..

●.. هذه القـراءة محاولـة لخروج مبكّر من المقهى الصغير نحو المقهى الكبير لكل الناس.. نحو حقيقة أشدّ اتصالاً بالواقع، وتعمل على تحقيق غاية الناس في الحريّة. □

أين سليم العراقي؟

■ ٧ أيام وأنا أراقبهم . . كانوا سعيدين بما يقومون به، وأنا أيضاً سعيد، فلدي أربعة منهم أكبرهم في الأربعين من عمره، والثاني يصغره بقليل والثالث في الرابعة والعشرين وأصغرهم في التاسعة عشرة . . اسمه سليم من منطقة «العمارة» في جنوب العراق وقد كنت أراقبه كثيراً لأنه يصغرني بقليل . . ويشبهني كثيراً، نفس الصدمة والذهول والرغبة في الحياة . . ويكره الحرب مثلي .

فقد مات اثنان من اخوانه على الجبهة الشرقية! والثالث مازال أسيراً في ايران لم يشاهده منذ سبعة أعوام . لقد أرغموه على دخول الكويت، هكذا قال لي ونحن نقوم بإعداد العشاء لرفاقه الثلاثة ورفيقي الاثنين اللذين تركتهما يقومان بالحراسة، لأتفرغ لاعداد العشاء مع سليم . . سليم الجندي العراقي الذي استطعنا استدراجه مع رفاقه إلى البيت وكان ذلك سهلاً في تلك الأيام! يكفي ان تلوّح لهم بالطعام . .

في الأيام الأولى كنت أحمل سلاحاً وبعد ذلك أصبحنا صديقين أنا وسليم، فلم أعد أحمل سلاحاً معي، وكان سليم مرتاحاً للوضع، فهو لا يحب الحرب كما يقول وكل ما يريده هو ان يعود إلى أهله ويساعد والده في حراثة الأرض ورؤية شقيقه الأسير. وقد كنت أشفق عليه كثيراً، ولكننا في حرب!

. . . وشاء قدرنا أنا وسليم ان نصبح صديقين في خضم المعركة!؟

* * *

٧ أيام ونحن نقوم بحراستهم ليلاً ونهاراً، فقد كانوا أول أسرى نمسك بهم بعد دخول العراقيين إلى الكويت، وقد كان الجو مشوباً بالحذر والخوف والترقب، ولكن الجميع أتقنوا أدوارهم ويؤدونها بشكل جيد، واعتقد انهم كانوا سعداء جداً، فهم يعيشون الآن بعيداً عن أجواء الحرب . . والخراب!

ونحن أيضاً بدأنا نعتاد على الوضع الجديد الذي فُرض علينا.

وبقينا هكذا إلى ان جاء أحد الزملاء في ذلك اليوم الحار . . والرطب من أيام شهر آب وقال لنا: يجب ان نغادر فالجنود العراقيون في كل مكان، وقد يصلون إلينا.

ـ وكيف سنأخذهم معنا؟

ـ لن نأخذ أحداً معنا . . سنتخلص منهم .

ـ ماذا تعني؟

ـ ليس لدينا مكان لنحتفظ بهم أسرى . . وأين سنخفيهم؟ فقد احتل العراقيون كل الكويت .

. . يا إلهي لن يستطيع سليم ان يساعد والده ولن يرى شقيقه الأسير . وقد كنت أريد ان أطلعه على شيء من اشعاري ومجموعة من صور أصدقائي وبعض من العملات الكويتية التي منع العراقيون تداولها في ذلك الحين . .

ـ هيا لنسرع . . هكذا قال زميلي .

. . انها النهاية إذن . . ولكنني لم أقتل أحداً من قبل . وفكرت كثيراً ولكن لا يوجد حل آخر وسيكون من الصعب ان نحتفظ بهم ومن الخطأ ان نتركهم .

أخذناهم إلى غرفة داخلية وبعيدة لكي لا يسمع الجنود العراقيون الذين يقيمون «سيطرة» على مقربة من المنزل، صوت اطلاق النار.

ربطناهم جيداً، متجاورين على الأرض . . كان سليم ينظر إليّ وأنا أربطه، وقال لي وهو يقتلع صوته من شدة الخوف: سوف «تذبحوننا» أليس كذلك؟ قلت له: لا تخف!! فبكى سليم وبدأ يرتجف بشكل مثير . . ويبدو انه عرف انها النهاية، فقد أصبحت عنيفاً معه، وسكت سليم فجأة . . نظرت إلى عينيه . . كان يتوسل إليّ بنظراته وكأنه يذكرني بالسمك المعلب والاجبان التي كنا نأكلها بلا خبز عندما يداهمنا خطر التجول . . وعندما كنا نتحدث ونحن في المطبخ حيث كانت هي الفرصة الوحيدة التي نستطيع ان نكون فيها صديقين . .

قلت له : ماذا تريد؟ لم يرد فنهرته، فقال: «الله يخليك» لا أريد ان أموت وبدأ يبكي ويرتجف . . وتركته هكذا .

خرجت من الغرفة وقد داهمني الكثير من الأفكار التي حرصت طوال الوقت ان أنساها . . أو أتناساها! ولكنها الآن تضيق الخناق عليّ وتضعني في مواجهة واقع جديد لم آلفه يوماً ولم أكن أنتظره . . بل وأرفضه . فقد وضعت في مخيلتي صورة أخرى لعالم آخر أكبر

عبدالله العتيبي
الكويت



وأجمل . . وأكثر هدوءاً، كنت أطمح ان أكون شاعراً . . ولكن الشاعر لا يقتل؟ بل العكس . . إذن لا بد من نهاية للأشياء . . وأي نهاية؟

نهاية الأزمة أو اللعبة ، أم نهاية قصتي مع سليم؟ لا فرق! ومن الذي سيموت أنا أو سليم؟ لا فرق! ولكن هل أستطيع ان أقتل أحلامي وطموحاتي من أجل لعبة قذرة ، واستأصل كل الماضي واغتال المستقبل؟ . . وأي مستقبل بلا وطن؟

ولكنني بحاجة إلى وطن . . وسليم جاء ليأخذه . . ويأخذ معه كل شيء ، كل شيء . .

ثم لماذا نموت جميعاً ضحية للجغرافيا العربية؟ . . وأين التاريخ العربي وشعارات الوحدة والقومية؟ . . هل تلوثت هي بالنفط أيضاً؟ . . يا للعار هل أصبحت جباناً ، فلا وقت للفروسية الآن . . لا وقت للتفكير فقد أصبحت الدقائق مليئة بالمفاجآت وعليَّ ان اختار بسرعة . . انه عدوّي وعليَّ ان أقتله . . يكفي ذلك!

أحضرت المسدس وعبأته بالرصاص وبعد ان استجمعت قواي دخلت إلى الغرفة . . كان الجو كئيباً ورائحة الموت تسيطر على المكان والجميع يبكي ويتوسل . . وعليَّ ان اختار بمن أبدأ .

كانوا أربعتهم أمامي ينظرون إليَّ بذهول . . أحدهم يقول لديَّ طفلان ويبكي ، والثاني يقول انه تزوج قبل شهرين فقط . . ولم أفهم ماذا يعني؟! والثالث لم يقل شيئاً وكأنه لا يريد تصديق ما يحدث وها هو في موقع لا يفيده فيه حتى استجداء الرحمة ، فقد كان بالأمس يدخل مع الجيش العراقي ولا شيء يوقفه . . يضرب ويقتل ويسرق ، وسليم القابع في الركن المنزوي من الغرفة قصة لوحده . . كان ينظر إليَّ مشدوهاً وكأنه يقول لي بالأمس كنا صديقين!

اتجهت نحوه لكي ينتهي أولاً . . حتى لا يشاهد زملاءه وهم يموتون أمامه! وكأنني بذلك أقدم له آخر هدية من بقايا صداقتنا الصامتة . . هدّأت من روعه ووضعت المسدس على صدغه فبدأ يرتجف بشكل غريب . . وقد أغمض عينيه بشدة منتظراً النهاية .

ضغطت على الزناد . . فانطلقت صرخة قوية من سليم . . ولكن الرصاصة لم تنطلق؟! وفعلتها مرة أخرى فلم تنطلق أيضاً . . وسط ذهـول الجميع! يا إلهي ماذا يحدث . . مستحيل ، لماذا لم تنطلق الرصاصة؟ سحقاً لهذا المسدس البريطاني! لم أحتمل ما حدث . . خرجت من الغرفة بسرعة وتأكدت من المسدس . . ومن نفسي!

كل شيء كان جيداً . .

عدت ثانية إلى الغرفة واتجهت نحو سليم . . كان يتصبب عرقاً وبدا هذه المرة أكثر استعداداً للموت . . نظرت إليه كانت عيناه تقولان الكثير . . كأنه يعاتبني أو يعاتب المسدس . . أو يعاتب . . !

* * *

ساد صمت رهيب في الغرفة التي يلفها الحزن والأسى والسواد إلاّ من ضوء ضعيف صادر من النافذة التي تغطيها ستارة وردية قاتمة . . وأنا أتلفت في الغرفة وأتأملها . . كانت الأرض مغطاة بحصير من البلاستيك وعليه سكين مطبخ وبقايا خيوط متناثرة كنا نستعملها في تقييد أيديهم . . وهناك سرير خشبي قذر وبجانبه خزانة من الحديد لصقت عليها بشكل سيء مجموعة من الصور تبدو انها لممثلات ومطربين هنود . .

توجهت إلى النافذة وفتحت الستارة ليدخل إلى الغرفة ضوء أكثر . . نظرت إلى سليم وتأكدت انه لا يزال على قيد الحياة عندما سمعته يئن . . اقتربت منه ورفعت المسدس وأنا أشير إليه باتجاه النافذة . □





ثمة خرافة كونية

زُليخة أبو ريشة

■ يتلبّبني الموت. يعلن أغشيته المتقرّحة. يبتسم بوداعة، ثم يغرز أوقاتَه في شراييني.. وعندئذ أشعر أن الغبارَ أكبرُ من القارّات. وأنَّ بيتي ورقةُ توتٍ أسترُ بها عُريَ العالَم.. وانني أرتجف من الوحدة. وأن الديدانَ تتناسل على رئتي.

ثمّة صحراء تخافُ أن تبوحَ لِي بأسرارها. ثمة كثبان تتثنّى على ساقيَّ وترتمي في مهاوي اللغة. ثمة معصرة تعصر لِي خيانةَ البرتقال.. وتسقيني هلوسات التاريخ.

ثمّة تاريخٌ ينغلُ بالنمل والقمل والصراصير والعناكب والعقارب والأفاعي والضواري وحساسين الحقول الميتة.

ثمّة أبواقٌ وخيول وبغالٌ وأعلامٌ ومشاةٌ ومنجنيقات وسوادٌ أسطوريّ. ثمة رائحة مطاط يحترق. ولهيب برتقالي يشبه رجفةَ شيخٍ عاهرٍ في ليلة افتضاضِ بِكرٍ في العشرين.

ثمّة خرافات ملوّثة. وقصائد تبكي. ومدائنُ تمتدُّ من ظروفِها الى المستقبل.

ثمّة رياح. وعواء. ورائحة شواء. وخُضرةٌ مُريبة. وطين تجاريّ. وأملاح عريقة. وكتب احترقت. وسماوات تنشطر على خداعِها المستمرّ..

ثمّة حصىً بليغ. وملاجىء. وغابات صامتة. وعتباتٌ مقدّسة. وجدود يتململونَ في ذاكرة الأحفاد. ومواسم حصاد وزيتون أسود، ويلح جافٌ على أمّه. وحنطةٌ فضية. ونجوم سعيدة لأنّها بعيدةٌ عن كوكبِ الأرضِ الشرّير.

ثمّة معاهد. وأوطان. وزغاريد. ومراسم دفن موتى. وأشجار مخملية تتلوّى في حدائقَ جاهزة للنحيب.

ثمّة صباحاتٌ بلا ندى، ونعيقٌ بلا غربان. وأندية بلا ناس، وأتوستِرادات مبقورة الأمعاء. ومسالخ لألسنة متدليّة. وفترينات لعرض أجهزةٍ تناسلية من كلِّ الأشكالِ والألوان.

ثمّة خِرفان تخطب بجماهير، وسحالٍ تتراكضُ على أرضٍ شمعيّة. وصقيع. وضفادع انتهازية تضحك في الفلوات. وصيادون محترفون. ونساء بكعوبٍ عالية. وعواصف رمليّة. وسكارى يتمايلون على أرصفةٍ موهومة. ومحطّات بلا قطارات. وأبقار ذات أقفية وعيون. وملاعب مثقوبة الهواء.

ثمّة مغارات تُفضي الى نساء متلفعات بأكفانٍ سوداء. وتوابيت تفيض بالكتب والصراصير. ورؤوسُ أطفالٍ محروقة. واسطوانةٌ تعزف للنيل. وملصقات لمدائن مهدّمة. وأبواق. وسائلٌ مخاطيّ أخضر يتدفّق حتى أفخاذِ رجالٍ يحتلمون. ورجال يحتلمون أمام صورِ نساءٍ شقراوات يرفعن تنانيرهن عن أقفيةٍ ملساء.

ثمّة حقول للحنطة. تحتَها حقولٌ للإسمنتِ المسلّح. تحتَها حقولٌ للأجسادِ المحنّطة، تحتَها حقولٌ لسائلٍ لزِجٍ يتدفّق من فروجِ رجالٍ يبولون في آبارٍ عميقة.

ثمّة خرائط. ولعبُ أطفال. وكرة أرضية غاضت قارّاتها في محيطات ماشوسية. وجليد أصفر. ومحارات متبّلة. وصفّارات إنذار. ورؤوس معلّقة على بوّابات مدنٍ مَرِحة. ومحيطاتٌ من أكياس نايلون، ورافعات تحمل طائراتٍ مروحية. وجرّافات تحرث مستنقعات رمادية. وطاولات عليها شراشف بيضاء. عليها صحونٌ من فضة. عليها... فئران ميتة.

ثمّة تقارير صادقة. وتقارير كاذبة. وتقارير صادقة كاذبة. وتقارير كاذبة صادقة. وتقارير من كل الأحجام.

ثمّة خيولٌ تعدو في البراري. وجرذان ترتدي ملابسَ جنرالات. وخرفانٌ تفتح الأبوابَ لخنافس مبجّلة. وقطارات تقتحم الحدائقَ والنوايا. ومواسير تُفضي الى صحارٍ تتزحلق فيها يخوتٌ وجراد. ومراوح تطيّر الغبار على عيون أطفال رمداء.

ثمّة شياط وحريق. ونسوة يشربن أمام دورهن المهدّمة عصيرَ كاوتشوك في علب مستوردة. ورجال يلعبون الطاولة ويلعبون بأعضائهم. وصيّادون يرمون الشباك فتمتلىء بجثث وبواريد وقرارات هيئة الأمم. وتنك. وكريستال. وأجهزة تنصّت. وأجهزة إرسال. وكاميرات سريّة. وماكينات خياطة ألكترونية لخياطة الألسنة. وثلّاجات للموتى. ومستشفيات بلا أسرة. وضمادات حمراء وخضراء وسوداء وبيضاء. ومكعّبات من صديد. وزجاجات بلاك ليبل. وبوْل ذباب وعناكب.

ثمّة جسد امرأةٍ عملاق ممدَّد على قارةٍ بأكملها يعبث به جيشٌ من القِرَدة والمخصيين. والجراد. وأبو قردان، ووكالات الأنباء. والسي إن إن. والسي آي إيه. وقطوف من عصير عنب وقيء. وبورصات. ومضخات بترول. وسكارى. وساهرون هدّتهم كثرةُ النكاح. ومتطوّحون في البَراري. والسراديب. والمحطات المريبة. والقصور الخافتة الأضواء. وأصحاب محلّات للمرتديلا والفستق المقشّر والمني المعلّب. وأطفال أنابيب وأزقّة. ونباح نساء جاءهن المخاض. وأنين خافت في زوايا معتمة. ورجال يغتصبون أطفالاً وقوفاً في أقبية مدمّرة.. وجثث. وروائح. وغطيط. ونعاس. وغيبوبة. وريحُ كبريت. وفراولة طازجة. ومنصّات لخطباء بلا صوت. وغرف مغلقة. وكوابيس. وصدى. وملاءات ملوّثة. وآبار ارتوازية تطفح بالجثث.

ثمّة هذا العالم الزاني والقوّادون المحترفون. ونساء كافرات أشهرن رخص سياقة العربات. وعبثنَ بالمسلمات. ثمة فتاوٍ صفراء. ومقالات من صديد. وأشداق تتشقق من النباح. ومنابر للزناء. ومنابر لنكاح الصبيان. ومنابر لافتضاض الأبكار. ومنابر لبيع نواظير للتجسس على نساء يتعرّين في المخادع والحمّامات. ومنابر لسبر الغائط في الكلام. ومنابر لرَوْز الأثداء التفّاحية. ومنابر لسدّ الحلوق والعيون والآذان

والأنوف والفروج بالإسمنت المسلَّح.

ثمّة مناشير للموت الجميل. ومناشير للفقر الجميل. ومناشير للأميبيا الشهيّة ومناشير للمخاط المتبَّل بالمايونيز والصلصة الفرنسية الفاخرة.

ثمّة خرافة كونية تصبّ هلامَها على أعضاءِ العالم.

وثمّة عالم يرتجف في مهبّ العُصاب وأميركا. وثمّة غرب مسعور يريد أن يلوّث المحيطات بنفاياته السوداء. وثمة شرق مأخوذ بالظلام والحطام وأراجيز المتنبئة الصغار. □

(*) شاعرة من الأردن تعيش في بريطانيا.

خِرقي.. لا تستُر انتِصاباتي

محمد شاكر
المغرب

■ مُجاهدة
وَجهاد
أرضٌ . .
وَسماء.
زوايا جرحٍ ، عميقِ الْغور . . .
والعَتماتُ تدعُوني لِلغطس في لُجّ الجمر، والماء.

في الجهاد دمٌ منذورٌ لِعطش الأرض، واحتمالُ بستانٍ لفيءِ المُتعبين.

وفي المُجاهدة، تَهويم في السَّموات العُلا. واحتراقُ بخور، وغُربة رُوحٍ، وتبقى أبوابُ الأرضِ مُشرعة للقادمين إلى دمِ السُّلالة.

وفي السماءِ، أسيجةٌ سَديمية تُفضي لثقوب، لا يعبُرها إلاّ من خفَّت مَوازينه، واعترتْ روحَه قشعريرة الضَّلال.

مِن عُفوقي، لبروقي، تعثُّر وثُمالة. خَفَر الليل. شَهَوات تنمَّرت لرائِحة الدِّفء الرَّجْراجِ.

هلِ يُحس الثَّمل بتشاؤب الوقت، وهول المسافة. . ؟ هل يرى سوى جَبروت أوهامه تُوزَّع في طبقِ من ذهبٍ خالصٍ . . ؟ على أشباهِ المُريدين، والعَطاشى . . ؟

كم هو سخيٌ، قانعٌ بإملاقاته الليلية. . مُتَستّر بنرجسية في أقصى البهاء.

هكذا تفتحُ المجاهدة شرنقتها المخملية، ولُبدة عِشقها المُتآكل. مكتظّة بطنين الهَوام. تُنقّط عسلاً خريفياً، وشهقةَ عُيون زيتية، تُبلّل ورقَ اشتهاءٍ. . كلما حاصره المدُّ. . ارتدَّ إلى كهف الرُّوح، يتفقّد صَلواتٍ متلاشيةً في قبوِ الأنين.

مَن يمتطي صَهوة الرَّحيل . .
في اشتعال العاجِ
ورخاوَة الخُطى . .
حين يُجنُّ خاطر العليل، ببياض الراكب المَرصود لبهجة العين، وارتعاش الفواكه المُعبأة.

هل ناديتني إلى بابك، بنجاساتي، وشَبقي الألف. . ؟

هل وعدتني بماء دافق، وانفجار لُغات. . ؟ وكلما اغتسلت عاودتني أوساخي بكراً، وجاءني انعتاق الشيطان ببأس النار، وتُفاح الصدر. . يا أنت المُراد، تبطّنت بابك شراهةُ العِناق وأبجديةُ الساق. . خِرقي لا تستُر انتِصاباتي. وحبّاتُ المسابح خَفْقُ أوجاع، ناءت بها سُرَّتي.

هل إلى صلاة احتقان بحليب النَّشوة، تحَبُّ الكلمات في طرق النار. . ؟

بَسْمَلتُ. . والأشباه حبَّات الرَّمل انْسكبت، بين لُهاثِ الشَّفة المحمومة، وزَبد الكلام المارق. أفردت ريشها، شجر فردوس مفقود. . سوَّت من وَرق فاجع، حُور عين، وليس سواك، من جَمر انْخطافاتي، يجود بالتَّصاوير. ها خفافيشك ـ كلما صعدتُ قُبة اللّذة ـ تَسيل أنهارَ دم آسن، يجرفُني إلى رعب السَّفح، وخُفوت الألطاف.

أتعشَّقك محموم الأطراف. . إلى غمغمات تزكو برائحة اشتهاء. وأُعيد خَلقك، بين جِرذان الهمِّ ومواخير الأشباح، وهياج الوحش الفاتك بلحم الوِصالات البعيدة، والغُنج المؤجل.

مَن في القبو، غيرُ توجُّسات الولهان، ترتدُّ صدى هاتكاً هفوات العُمق. .

وموصودةٌ كلُّ التماعات القلب. في الجهر يتحرق زيتُ الصَّبوات. في السِّر تُدار دِنانُ الطَّعنات آيات من سفر الجسد.

يا معشوقاً في اللّهب البدني. . وجمر انتصاباتي، تسرْبلْ بشَظاياي، إن كنتُ لا أغويك في ليل المعنى. . باكتمالي. . إن كنتَ لا ترضى بي، أُطلعُ من عُشب الكلام وألسنةِ الحنين، مواجعَ طينٍ وشُروخ أحلام.

متى تَمنطقت بذاكرة اشتعالي، هذا الكهفُ كالمدى، يَمحوني غَورُه السَّحيق. وشموع الكشفِ عن أسرارك، تلزمها نُطفُ الأسرار، وقُداسِ ولدان، يُمشِّطون غدائر البكر بالتَّراتيل، وفَحيح الأَجساد. تلزَمها «سدومُ» تُكوكب أثداء الرَّغبات، وتُشعل يوم الفُحول، إلى حجر المِلح، وعارِض السماء.

تَمْدلتُ لجوع يلبسُني، خشِناً، مثل أشواك القنافذِ. وقلت: مولايَ ـ حتى يكشف جلدي عن كدماته ـ قاسمني دم الصَّبر. جفِّف بَلَل العُبور إلى هسيس الأثداء. واطْفىء رُخام العَتَبات الشَّبقة، لانتصاب يكنِس جمريِ، ويبسُط سجّادة الرَّماد. أُلح مواسير اللغة الموبوءة بفاسدِ الماء. لا شيء، غير قرقرات الخناجر الطاعنة في رغْوة البكاء.

مِن هذا الشتات، وغَليان الدَّم في صَهد الصَّلوات النَّجسة، أنسج تعويذة العناق، وأغزلُ مِن ضفائر اللَّهفة حبل إسراء. ومن تحلُّب ريقي لُجّة لعبور أفلاك الفحيح. وأترقَّب قشعريرة ساقِ «بلقيس» تستوقدُ مجامرَ البياض في ثلج أحراشي. وتستكثر عشب الطِّين، وعلّيق الصَّبوات. أيتها الطفلة. . رُشّي الأمداء بروائح الأعشاب فيكِ. . . مساربُ الشَّم متاهات.

وورودُ الوصْل . . جنازاتُ عطر على طُرق الجُرح.
أيتها الطفلةُ . . . في مُروقي . .
صِراطُكِ شيقٌ
ونَعيمُك في أقصى الرُّوح.

. . . .

. . . .

بهذا. . لهَجتُ في الحلول. وعادت بي عرباتُ الريح من علياء السُّقوط. . زادي، فراش الموت في الرَّدهات. . . لو يطير برقَّة الجناح.

لو تُلوِّنه الشَّاشات بالجمر، والماء. . . بطيئاً ينساب. . شفيفاً يُذاب في بلور الحدقات. □





كتب

صوت القلب أم صوت الايديولوجيا

نهاد حشيشو

قبل ان تبهت الألوان
مجموعة مقالات
رياض نجيب الريّس
رياض الريّس للكتب والنشر ـ لندن ١٩٩١

■ بداية، لا بد من الاعتراف انني ترددت مراراً، قبل الكتابة عن «قبل ان تبهت الألوان ـ صحافة ثلث قرن» وهو كتاب شيّق للاستاذ رياض نجيب الريّس لأسباب عديدة: منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي.

الذاتي في الأمر، يتعلق بخصوصية الفترة الزمنية التي سطّرت فيها أحداث الكتاب وموضوعاته. فهي فترة سياسية غنية بالأحداث المتفجرة، كنت خلالها، مفتوناً بالعنف الحاصل والآتي، منطلقاً مع المسار السياسي الراديكالي إلى حدود التفاني فيه والفناء معه، إذا تطلب الأمر ذلك خدمة لأفكاري ونهجي الذي حددته لنفسي. إن العودة إلى الكتابة حول تلك المرحلة، بخصوصية المهزوم والمخدوع بدقائقها ومنعطفاتها ومآلها، قد يثير فيَّ شجون الماضي ويجعلني متحيزاً في محاسبة ما كتب عنه والقسوة عليه.

أما الموضوعي في المسألة، فهو خوفي من محاكاة الوقائع المطروحة استناداً إلى معطيات ونهج في التحليل، قد يطول السرد به أو ينتهي، قبل ان اعتاد على سلوكه عند تعاطيّ مع الأمور والقضايا المتمثلة لي.

أياً كان الأمر، فقد حسمت خياري وقررت الكتابة عن الكتاب الذي وجدت فيه الكثير الكثير من الاجابات عن تساؤلات طالما طرحتها على نفسي ولم أجد لها تفسيراً.

في المقدمة التي حملت عنوان «مجازفة العودة إلى الماضي» اعتراف للمؤلف انه كتب هذا الكتاب «بدافع من الحب، وفي محاولة للخروج من كوابيس مهنة الصحافة وليثبت لنفسه قبل الآخرين، من جيل قراء تسعينات هذا القرن، ان الصحافة العربية لم تكن أبداً كما عرفوها اليوم» (ص ١٥ ـ ١٨). هذا الكلام الاعتراف، فيه ملامح واضحة عن صدق في السريرة وصراحة في تصوير الحقائق والمعطيات. فالصحافي اضافة إلى كونه ناقل أخبار، هو أيضاً في حد ذاته، كائن بشري حي يتفاعل مع الواقع والأحداث. ويؤثر فيه كما يتأثر فيها. وما أحوج الصحافة العربية الراهنة، إلى صدق نفتقده في تصوير الوقائع وتحليلها، ينعكس ايجاباً في اغناء مخيلة القارىء وركائزه السياسية المنهارة والمفقودة.

الرحلات إلى اليمن والجزيرة العربية شكلت بانوراما هامة

أما المدخل إلى الكتاب الذي اختاره المؤلف شبه سيرة صحافية له، فكان اعترافاً شيقاً وممتعاً لتجربة ذاتية فيها، معالم صادقة وصاخبة عن حقبة اجتماعية وأدبية وسياسية، عاشها الكاتب بأدق ما فيها من تفاصيل وذكريات ممتعة وتجارب خاصة وعامة.

النشأة كانت في بيت صحافي وسياسي فتشرب بذلك «حب هذه المهنة بطبيعة الأجواء المحيطة». العمل الأول بعد الجامعة كان في «دار الصياد» «بحكم الصلة والصداقة» التي كانت تربط بين والد المؤلف وصاحب الصياد سعيد فريحة. بعدها انتقل إلى جريدة «المحرر» التي رئس تحريرها هشام أبو ظهر. «كان هشام يريد اصدار جريدة خاصة به. فعرض عليّ العمل معه، وكنت حديث العودة من الدراسة في انكلترا ومتأثراً بالصحافة البريطانية، فأقنعته بأن يصدر «المحرر» على غرار صحافة الأحد الاسبوعية في بريطانيا».

بعد «المحرر» كان السفر إلى انكلترا والعمل في كارديف بالذات في جريدة «الوسترن ميل» المسائية التي يملكها طومسون، وكذلك في «الديلي ميرور» و«الصنداي تايمز». مع العودة إلى بيروت عمل في صحف مختلفة إلى أن جاءه عرض من صاحب «الحياة» كامل مروة الذي اعترض على خطه السياسي. فقد كان رياض الريّس «معارضاً لانفصال سورية عن مصر، وكان هو مؤيداً له، وكنت ناصري النزعة والتوجه، وكان هو معارضاً لهذا التوجه». هنا وفي هذا المفصل الهام من حياته، وبعد، قبوله العمل في «الحياة»، تبرز موهبة رياض نجيب الريّس الصحافية والاعلامية وتتعمق العلاقة ويشتد التأثر بقدرة كامل مروة ونهجه الصحافي المتجدد. يقول رياض عن تلك المرحلة: «أتاح لي كامل مروة فرصة نادرة في صحافة تلك الأيام. وهي فكرة الصحافي ـ المراسل المتجول ـ أي تغطية الحدث من موقعه، لا من وراء الطاولة ولا عبر نشرات وكالات الانباء» (ص ٢٥).

تتواصل تجارب الصحافي الاعلامية. فبعد «الحياة» انتقل إلى جريدة «النهار» التي عمل





فيها عشر سنوات كاملة. ويعترف المؤلف هنا، انه ومنذ انضمامه إلى «النهار» وملازمته لمعظم التغييرات التاريخية التي عصفت بمنطقة الجزيرة العربية والخليج، وتعرفه على أكثر شخصياتها، ازدادت خبرته الصحافية وتنامت ثقافته. يختم رياض نجيب الريّس المدخل بالكلام على تجربته الصحافية الذاتية في «المنار» التي أسسها في لندن وكيف انتقل بعد ذلك إلى مجلة «المستقبل». ويذكر لنا في خلال تعريفه عن «المنار» كيف انها واجهت منذ اعدادها الأولى غضب الأنظمة العربية.

«كنا مهووسين باستقلاليتنا وفهمنا المجرد للصحافة الذي مارسناه في عصر الليبرالية الصحافية الذهبي في لبنان، وأردنا امتحانه في بلد الحريات الصحافية، في بريطانيا».

هذا الاعتراف الصادق، بفشل قيام صحيفة عربية حرة، حتى لو أتت من خارج المنطقة العربية، نستطيع ان نعتبره، طالما جاء استناداً إلى تجربة صحافي عاش المرحلة المرّة من ماله وفكره، تأكيداً نهائياً على استحالة مزاوجة الفكر الإعلامي والصحافي بالحقيقة الهادفة إلى الارتقاء بمعارف الناس وهمومهم.

يندرج السرد الصحافي بعد المدخل إلى التعريف بمسار الرحلات التي قام بها المؤلف. ويقسم الكتاب إلى أقسام عديدة. العالم العربي احتل حيّزاً واسعاً في الوصف والسرد. بشكل عام يمكن القول ان رحلات المؤلف إلى أصقاع اليمن والجزيرة العربية شكلت، بمجملها، بانوراما اعلامية هامة عن حقبة تاريخية كانت مليئة بالأحداث الساخنة والانعطافية. تفاصيل كثيرة مرّ عليها الكاتب بعين الصحافي المدقق في جزئيات الخلافات والصراعات الاجتماعية والقبلية والسياسية. أضواء واقعية ألقاها على خلفيات تلك الصراعات التي أسميناها فيما مضى تجاوزاً مواقع الخلاف الايديولوجي بين اليسار واليمين.

محنة الديموقراطية في بلاد متخلفة أصلاً، كان جوهر المسار السردي الصحافي، الذي ركز عليه رياض الريّس بمقالاته ومشاهداته. من اليمن إلى السودان إلى مصر فالأردن وصولاً إلى سورية ولبنان، محطات تركزت

نظرة صحافية رأت بعين الواقع وليس بعين اليسار أو اليمين

عليها كاميرا العين الصحافية الدقيقة التي صورها صاحب كتاب «قبل ان تبهت الألوان».

يبقى الانتقال إلى التعريف بالواقع الأوروبي في الستينات والسبعينات الذي أسس لقيام أوروبا جديدة راهنة وهو موضوع العنوان الثاني لرحلات رياض الريّس. فغزو تشيكوسلوفاكيا الحدث الذي عاشه المؤلف دخل مفكرة التاريخ الصحافي العربي وأوراقه من بابه العريض: «كنت الوحيد الذي استطاع ان يدخل براغ بعد القرار الرسمي الذي صدر عن الحكومة التشيكية بمنع الصحافيين. وكانت «النهار» الصحيفة الوحيدة من الشرق الأوسط كله التي شكلت جزءاً من الكتيبة الصحافية العالمية التي رصدت تطورات القضية التشيكوسلوفاكية منذ اليوم الأول للغزو حتى انحسار المد بعد اسبوعين» (ص ١٨١).

على هذا النحو مهّد رياض الريّس لاقتحامه الصحافي قلب الحدث التشيكي الذي هزّ العالم صيف ١٩٦٨. والمتابعة جاءت يوماً بعد يوم. فوصف المصاعب التي واجهها في سبيل بلوغ براغ، كاشفاً لنا حقيقة ما يواجهه الصحافي الناجح للوصول إلى هدفه: «في براغ، ما عاد هناك وقت للدموع. انهارت الذكريات كلها ساعة أصبح واقع المستقبل أهم من مأساة الحاضر، وأصبح الماضي تراثاً من التاريخ يتراكم.

في بوخارست، ما عاد الخوف ينفع. العناد غدا جزءاً من شخصية الوطن والمواطن معاً. وتحولت الواقعية من سياسة شجاعة إلى شجاعة لا تخاف الخوف. الكل في رومانيا يعرفون ان الاستقلال يؤخذ ولا يعطى. في فيينا، أحس الناس بالبرد فجأة بعد غزو تشيكوسلوفاكيا. وخافت النمسا من ان تجتاح العاصفة حيادها الهش، وهي فاتحة صدرها لتحضن الخوف الهارب عبر الحدود، والمقاومة الطرية التي يطاردها الارهاب. إنها محطات ثلاث، ومجموعة أيام من الحرية والاحتلال» (ص ٢١٥).

بهذه الكلمات الدافقة بالصدق الأدبي السردي والملاحظة السياسية والتاريخية والاجتماعية الدقيقة لأحداث صيف ١٩٦٨ في تشيكوسلوفاكيا، أسس رياض الريّس من حيث يدري أو لا يدري، معرفة سياسية بأرضية صحافية لأحداث ضخمة أنبتت شوكاً ودماء وانتفاضات في أرض أوروبا الشرقية ومعاقل روسيا السوفياتية خلال السنوات الثلاث الأخيرة.

مصادفة هو أم قدر ان يلتقي في مكانين مختلفين وزمن واحد صحافي عربي من أرض الوطن الكبير في مهمة له لكشف حقيقة ما يجري في براغ، مع طالب مسيّس ومؤدلج حتى النخاع ليل ٢١ آب (اغسطس) من عام ١٩٦٨، وهو متجه إلى لايبزغ في المانيا الشرقية لملاقاة شابة المانية عشقها وأحبها وحال اضطهاده السياسي وقمعه دون رؤياها لأشهر عدة؟

الصورة والمفارقة مدهشتان حقاً. فأنا الدارس في الشتاء المنصرم، من ذلك العام في تلك المدينة العمالية، ذات التاريخ السياسي والفني العريق كنت على موعد مع الحدث الكبير. فقد سبق ان خرجت مكرهاً بعد ان قطعت دراستي في تلك المدينة وعدت إليها لفترة محدودة بعد توسيط بعض النافذين. مشاعري أثناء العودة وعشية ذلك الليل البهيم على الحدود الالمانية ـ التشيكية كانت متشعبة ومتلاطمة في آن. كنت أدرك هشاشة الواقع، ظلمه وتناقضاته وقمعه رغماً عن حماسي وانحيازي لأفكار الطبقة العاملة البعيدة عن الواقع المعيوش. لم أكن أعرف ان شيئاً ما سيحدث في القريب، غير انني كنت موقناً، بأن ما حدث كان لا بد من حدوثه في يوم من الأيام. لكن المؤلم في الأمر، هو اصرار العديد من الرفاق، آنذاك على اعتبار تقاسم أوروبا التعسفي وبناء الصرح البيروقراطي على انه الاشتراكية الفضلى، مع ان الاشتراكية في جوهرها، كما قرأناها، هي تحرير الانسان من استغلال وقهر الانسان الآخر.

لقد أرّخ رياض نجيب الريّس في مغامرته الصحافية للانهيار البيروقراطي التسلطي الذي حدث لاحقاً في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، فاستحق بذلك وبجدارة، لقب الصحافي المقتحم المتطلع إلى كشف المستور من ثورة براغ وما تبعها. أما أنا فقدري كان ان أشهد على قساوة التجربة السياسية الحاصلة وبؤسها التي عرفت، رغم عنفها وسلبيتها، بعض الجوانب المضيئة التي صنعتها وصاغتها إرادات العمال الطليعيين.

لم يكتف رياض نجيب الريّس بمتابعة غزو براغ وتشيكوسلوفاكيا في العام ١٩٦٨، بل انتقل في جانب آخر من كتابه، إلى التأريخ

لقيام الديكتاتورية في دولة غربية هي اليونان. ففي أثينا التي زارها شاهدا على الانقلاب الحاصل، آنذاك، كتب يقول: «والذي قام بالانقلاب هو قائد سلاح المدرعات والآليات في الجيش الزعيم ستيليباكوس باتاكوس (٤٥ سنة) الذي دخل بوحداته واحتل العاصمة ونفذ الخطة الانقلابية بكاملها. وجميع القوات المرابطة في أثينا اليوم تخضع لأوامره مباشرة. وهو الرجل الأول اليوم، إنما ليس الرجل الأقوى. فباتاكوس يشغل منصب وزير الداخلية في النظام الجديد، وهو واحد من العسكريين الأربعة في الحكومة، ومن الأسماء الخمسة الأولى التي أعلنت عند تشكيل الحكومة صبيحة يوم الانقلاب. والرجل الثاني، ولكن الرجل الأقوى، ويقال إنه مخطط الانقلاب الأول، هو قائد الجيش الثالث على الحدود التركية العقيد جورج بابادوبولوس (٣٥ سنة) وقد عين في رئاسة الحكومة وملحقاً في مكتبه» (ص ٢٦٩ - ٢٧٠).

لقد استطاع الريّس، خلال اقامته القصيرة في أثينا، كشف جوانب الانقلاب الديكتاتورية وفضائح أبطاله الذين سقطوا لاحقاً وأطيح بهم بانقلاب آخر وثورة شعبية أعادت الديموقراطية إلى الربوع اليونانية.

على هذا النحو، الحدثي والمثير يتابع رياض نجيب الريّس موضوعاته وملاحقاته الصحافية مغطياً كذلك غزو تركيا لقبرص عام ١٩٧٤. منتقلاً بعد ذلك إلى فيتنام في الشرق الأقصى ليشرح للقراء عن كثب حقيقة الحرب القذرة التي خاضها الأميركيون دفاعاً عن نظام فاشي وديكتاتوري مهترىء. يقول عن سايغون: «عند وصولي إليها في آذار (مارس) عام ١٩٦٦، كانت الأزمة السياسية الفيتنامية في بدايتها، وقد بدأت تنحدر نحو انفجار حتمي. وكان صراع القوى في البلد الذي تمزقه الحرب قد بلغ مرحلة النضوج. كان موعدي مع الجنرال نغوين كاوكي رئيس وزراء فيتنام الجنوبية في الساعة الثامنة صباحاً. قلت لرئيس الوزراء الفيتنامي: سأبدأ حديثي بسؤال: إلى أي حد ستستمر تصاعدية الحرب، وهل ما زلتم بحاجة إلى المزيد من الجنود الأميركيين؟» (ص ٣١٨ - ٣١٩).

بهذا السؤال النبوءة لخص رياض حقيقة ما يجري. انها حرب الأميركيين في فيتنام لدعم ديكتاتورية منهارة. وقد انهارت لاحقاً بفعل التفاف شعب فيتنام حول قيادته طلباً للوحدة والسيادة.

من فيتنام إلى هونغ كونغ فتايوان وصولاً إلى كمبوديا وتايلند. إضافة إلى وصف دقيق لرياح الثورة الثقافية التي هبت على الصين. حول كل هذه البلدان تجوّل رياض الريّس وكتب. أما اليابان التي زارها عام ١٩٧٤، فوصف في عاصمتها دقائق الازدهار الياباني المعجزة ومنطلقات الثورة الالكترونية الصاعدة.

للتسميات عند رياض الريّس معنى آخر. فاختياره لسنغافورة العنوان التالي: «اسرائيل الآسيوية» هو اصابة ناجحة للهدف. ولا نجد لدى قراءتنا الشروح المكتوبة حول سنغافورة أي انحراف أو خطأ عن هدف التسمية ومعناها. إنها متطابقة تماماً مع المحتوى والمضمون (ص ٤٢٩).

لم يترك رياض الريّس في كتابه زاوية أو قضية لم يكتب عنها رسالة أو تقريراً أو مشاهدة. الصور عنده في خدمة الموضوع تماماً. القمم التي حضرها وأخبرنا عنها، شكلت ملفاً دقيقاً وموجزاً عن حقيقة القوى المشاركة ومنطلقاتها.

في فصول الكتاب الأخيرة: صحافة - نقاط وفواصل (٥٣٩ - ٥٦٠) اخوانيات (٥٦٧ - ٥٨٧) قمة المتعة في قراءة الأشخاص والأحداث. كامل مروة: جناح النسر، سعيد فريحة: انطفاء الأنوار، الياس الرابع: بطريرك العرب. عبدالحميد شرف: موت الفارس الأسمر، ناديا تويني: موت الآخرين.. وغيرهم العديد من الشخصيات والنماذج.

في الكتاب استعادة ماضٍ من خلال التواصل مع الحاضر

حقاً لقد منحنا كتاب «قبل أن تبهت الألوان» امكانية استعادة الماضي من خلال التواصل مع الحاضر. فأعطانا بذلك فرصة ملاحظة تطابق الذات مع التطور المجتمعي العالمي.

والكتاب بهذا المعنى الشامل والدقيق جاء تكثيفاً لأحداث انقضت غير انها مازالت تتفاعل مع واقعنا بشكل أو بآخر. إن مكتبتنا العربية بحاجة حقيقية إلى هذا النوع من التأريخ الصحافي المبني على المشاهدة وتلازم الحدث مع معطى انقضى زمنه ولم يفقد بريقه. □

رفع الضيم

جورج طراد

بحوث ألسنية عربية
دراسة
ميشال زكريا
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
بيروت ١٩٩٢

■ يطرح الدكتور ميشال زكريا في كتابه الجديد «بحوث ألسنية عربية» ثلاثة مواضيع أساسية تتعلق بالبحوث اللغوية الجديدة، وبانعكاساتها على الاكتساب اللغوي وعلى النقد وعلم الدلالة. وهذه المواضيع هي:

١ - الألسنية والتراث اللغوي العربي.
٢ - دلالة الألفاظ في الشعر والأدب.
٣ - الألسنية المقارنة وتدريس اللغة الثانية.

البحوث الستة التي تضمنها الكتاب تدور حول هذه المواضيع من خلال مبادىء ألسنية يوضحها الكاتب في ثنايا دراسته، ثم يعزّزها بالتطبيق، معتمداً على نصوص عربية قديمة أو حديثة، وفقاً لموضوع البحث.

ميزة الكتاب الأولى أنه جاء خالياً من التطويل النظري وتمحور حول التطبيق الفعلي. وهذه ثغرة كانت موجودة في العديد من الدراسات الألسنية العربية التي لم تكن عربية إلا لغة من حيث أن أجواءها ومادتها ونظرياتها، وأحياناً أسلوبية عرضها، كانت غربية وغريبة عن روح اللغة العربية. الدكتور زكريا، في كتابه هذا، يتلافى الثغرات ويثبت أن المنهج الألسني ممكن التطبيق في الأدب العربي، ليس فقط بالنسبة الى الانتاج المعاصر



كتب

والحديث ولكن كذلك بالنسبة الى التراث العربي القديم.

وعلى هذا الصعيد يمكن التأكيد أن الباحث قد أثبت، في بعض أقسام كتابه الجديد، أن اللغويين العرب القدامى قد اهتدوا الى قناعات ألسنية سبقت عصرها ولم يكتشفها الغربيون إلا بعد قرون. وهذا ما يظهر أن الفكر اللغوي العربي القديم لم يكن مجرد تعقيدات وألغاز كما يحلو للبعض أن يعتقد، انما كان مختزناً، فعلاً لا قولاً، لعمق الفكر اللغوي الذي جعله يبدو حديثاً.

في مقدمة الكتاب يشرح الباحث هذه الفكرة مشدداً على ضرورة «رفع الضيم» عن البحوث اللغوية التراثية عند العرب. من هنا فان مسألة «إعادة قراءة التراث اللغوي العربي قراءة معاصرة، مسألة ترتدي، في الحقيقة، أهمية قصوى وتطرح نفسها علينا بإلحاح شديد». ويمضي الدكتور الباحث مؤكداً أن اللغويين العرب القدامى لا يقلون شأناً عن اللغويين الغربيين المعاصرين؛ «ذلك أن اللغويين العرب قد أولوا دراسة اللغة أهمية بالغة وتوسعوا في تحليلها من منطلقات علمية واضحة وفق منهجية وصفية وتفسيرية لا تبتعد كثيراً، عند التحليل، عن المنهجية العلمية المتبعة، حالياً، في إطار النظريات الألسنية» (ص ٧).

وكي لا تبقى هذه الأفكار مجرد نظريات نرى المؤلف يسارع، منذ الفصل الأول لكتابه، الى عقد مقارنة بين التوجه اللغوي عند العالم اللغوي التراثي سيبويه وبين النظريات الألسنية التي جسدها الألسني المعروف تشومسكي، لجهة مفهوم «استقامة الكلام» عند الاثنين. ويوزع زكريا مقارنته هذه على خمس نقاط كما يلي (ص ٤٧ وما بعد):

١ ـ تشومسكي يحدد موضوع الدراسة الألسنية بالانسان المتكلم ـ المستمع السوي التابع لبيئة لغوية متجانسة تماماً. والباحث الألسني ينطلق من الاقرار بأن الانسان الذي يمتلك لغته يستطيع أن ينتج جملها ويفهمها.

وقبله كان سيبويه قد قرر أن العربي الموثوق به هو موضوع الدراسة اللغوية من خلال الركون الى سليقته اللغوية. «فهذا العربي لديه معرفة ضمنية بمواقع الكلام وسليقته اللغوية هي، بالذات، جزء من معرفته الضمنية بقواعد لغته».

٢ ـ الباحث الألسني يتوصل الى وضع قواعد اللغة من خلال الأحكام اللغوية التي باستطاعة متكلم اللغة اقرارها في ما يتعلق بجمل لغته. والنظرية الألسنية تعتمد على رأي متكلم اللغة من حيث أنه يحكم على أصولية الجملة لمعرفة ما إذا كانت مستقيمة أم لا.

سيبويه قال باعتماد الحدس اللغوي لدى العربي الموثوق به. فهو يسائل العرب الموثوق بهم حول الجمل العربية المستقيمة. كذلك هو اعتمد على شواهد ثابتة وموثوقة لغوياً. يحدد زكريا مصادر شواهد سيبويه فإذا هي تأتي من حيث الكثافة، من الشعر، ثم من القرآن، فمن الارجاز، فالأمثال فالحديث النبوي. وكما في الألسنية التي تأخذ رأي متكلم اللغة لمعرفة أصولية الجملة واستقامتها، فإن سيبويه لجأ الى العربي الموثوق به ليس ليأخذ عنه القواعد ولكن ليتأكد من أنه يقول الجمل موضوع التحليل أم لا.

٣ ـ تشومسكي، مؤسس النظرية الألسنية التوليدية والتحويلية، يركز على مفهوم الجملة الأصولية التي تكون مبنية على نحو جيد فتكون منسجمة مع القواعد التي يطبقها متكلم اللغة بصورة لا شعورية. أما الجملة غير الأصولية فهي التي تنحرف عن هذه القواعد. وقبله ربط سيبويه استقامة الكلام بالعربي الموثوق به، أي بمعرفة العربي الموثوق به بلغته. كذلك ميّز سيبويه بين الاستقامة وعدم ملاءمة الكلام لمقتضى الحال أو لواقع الأشياء، في الكلام المستقيم الكذب. وكما في الألسنية الحديثة هناك درجات في انحراف الجمل عن الجملة الأصولية، فإن سيبويه كان يقول بالتفاوت بين جملة وجملة لجهة قربها أو ابتعادها عن الاستقامة.

٤ ـ الألسنية الحديثة تفصل بين النحو والدلالة إذ تقول بوجود مكوّن تركيبي (نحوي) ومكوّن صوتي ومكون دلالي. والحاجة الى التمييز بين عناصر التركيب والصوت والدلالة حاجة أساسية في الألسنية. وبالتالي فان المصطلحات التركيبية (النحوية) تعكس تمايز القضايا التركيبية عن غيرها.

ويؤكد الدكتور زكريا أن سيبويه يستند الى معايير نحوية في تحديد الكلام المحال. لذلك فانه، مثله مثل الألسنيين المحدثين «يحتكم الى النحو في مجال تقويم أصولية الكلام».

٥ ـ النظرية الألسنية تحلل اللغة من زاوية انها مجموعة جمل، كل جملة منها تحتوي على شكل صوتي وعلى تفسير دلالي ذاتي يقترن بالشكل الصوتي. والقواعد الألسنية التوليدية التحويلية (تشومسكي) تعتبر أن الجملة هي الوحدة الأساسية للبحث الألسني.

سيبويه كذلك ينظر الى قواعده من حيث هي قواعد جمل، أي قواعد تنطلق من تحليل الجملة وعناصرها. والبحث اللغوي في «الكتاب» يتناول سلوك العناصر اللغوية ضمن الجملة وعلاقة الجمل ببعضها البعض. كما أن الأمثلة التي يضعها سيبويه ويستشهد بها هي جمل.

ميزة الكتاب أنه لم يستذكر النظريات بل اتجه الى التطبيق الفعلي

هذه النقاط الخمس التي يفصلها الدكتور زكريا في كتابه حسب ما أوردناه تجعل أوجه الشبه قوية بين ما مارسه سيبويه وما اهتدى اليه تشومسكي. والمقارنة ليست مقصودة لذاتها أي أن الهدف منها ليس اظهار أسبقية اللغوي العربي على النظريات الحديثة. فهذا شأن ثانوي. أما الأساس، كما يدعو اليه زكريا فهو أن الأمر «يستتبع الاقرار بأهمية العودة مجدداً الى «الكتاب» (سيبويه) وإعادة قراءته قراءة معاصرة، على ضوء التطور الحاصل في الألسنية، وبهدف التعمق بتراث لغوي زاخر بالآراء اللغوية المتطورة والتي بالامكان، في يقيننا، الاستفادة منها وتوظيفها في مجال تطوير الدراسات اللغوية الحديثة» (ص ٥١).

ويدور الفصل الثاني من الكتاب حول المحور نفسه إذ يتناول فيه الباحث «تعريف اللغة بين اللغويين العرب القدامى والألسنيين»، يقرر فيه أن بعض التعريفات التي وردت ظهرت عند العرب القدامى تتضمن «آراء لغوية متطورة جداً بالنسبة الى عصرهم، ولا تقل أهمية عن الآراء اللغوية المعمول بها حالياً في مجال الألسنية» (ص ٥٩).

ويورد المؤلف تعريفات اللغة كما وردت عند كل من ابن جني وابن سنان الخفاجي وابن الحاجب والأسنوي وألكيا الهراسي وابن خلدون، ويستنتج في نهايتها أنهم اعتمدوا في تعريفهم على أربع عشرة مسألة لغوية هي:

١ - اللغة أصوات.
٢ - اللغة كلمات.
٣ - الكلمات وحدات صوتية منفصلة.
٤ - الكلمات تحتوي على المعاني.
٥ - الكلمات متناهية لأن الأصوات متناهية.
٦ - اللغة قائمة على مستوى الأصوات ومستوى الكلمات.
٧ - اللغة مواضعة واصطلاح.
٨ - الاصطلاح قائم بشكل أو بآخر ضمن اللغة.
٩ - اللغات تختلف من مجتمع لآخر.
١٠ - اللغة وسيلة تعبير.
١١ - اللغة فعل قصدي.
١٢ - اللغة فعل لساني.
١٣ - اللغة مَلَكة.
١٤ - اللغة ميزة انسانية مكتسبة.

وبعد أن ينتهي الباحث من تعريف العرب القدامى للغة وتناولهم مسائلها ينتقل في خطوة مشابهة ليدرس مواقف الألسنيين وتعريفهم للغة فيعرض لكل من فردينان دي سوسور، وادوارد سابير، وليونرد بلو فيلد، وأندريه مارتينه، ونوام تشومسكي. ثم يعمد الى تعداد المسائل اللغوية التي تثيرها تعريفات الألسنيين للغة فإذا هي ست عشرة مسألة.

بعدها، واتماماً للمقارنة، يضع المؤلف رسماً بيانياً يتضح من خلاله أن المسائل اللغوية التي يتوقف عندها الألسنيون المعاصرون تشمل احدى عشرة مسألة من أصل المسائل الأربع عشرة التي أثارها العرب القدامى. ويخلص بعدها المؤلف الى الاستنتاج بأن «العرب القدامى تحسسوا، بحدسهم العلمي، أهم المسائل الألسنية وتناولوها بدقة علمية لا تبتعد كثيراً عن الدقة العلمية المعتمدة في المنهجية الألسنية (...) ومما لا شك فيه أن بالامكان الاستفادة من آرائهم المتطورة في مجال تعميق نظرتنا الى اللغة العربية وتطوير ألسنية عربية تفي بقضايا اللغة العربية وتحللها من منطلق علمي حديث» (ص ٧٢).

ولا تقل الفصول الأربعة المتبقية من الكتاب أهمية عن الفصلين السابقين، لكننا لن نستعرضها بالتفصيل وذلك لاستحالة تلخيص ما ورد فيها من آراء باعتبار أن الأمر سيكون في حاجة الى ايراد استشهادات مستفيضة. على هذا الأساس نكتفي بلمحة سريعة عن كل فصل. لمحة لا تغني أبداً عن الرجوع الى الكتاب وان كانت تعطي فكرة مقتضبة.

فالفصل الثالث يتناول «التطور الدلالي في الشعر العربي المعاصر»، وذلك من خلال دراسة المفردات والرموز والصور. بعدها ينتقل المؤلف الى تناول دلالة «السفر» في الشعر العربي الحديث فيدرس تحولاتها ومدلولاتها من خلال عشرات النماذج الشعرية الحديثة والمعاصرة، متابعاً تطورها كلفظة ذات دلالة متحركة، وكصورة ملازمة لها قبل تناول رمز السندباد والانتهاء الى الدعوة لوجوب انشاء معجم شعري موسع «تناط مسؤولية تنفيذه بالمؤسسات اللغوية العربية المختصة» (ص ١٠٣).

ويخصص الفصل الرابع للكلام على «المساجلة الثقافية كحرب ثقافية» حيث يلاحظ تحويل حواراتنا الثقافية الى ما يشبه المعركة الحربية. ويدرس في هذا الفصل استعارة المعركة - المساجلة من خلال فرقائها ووحداتها ومراحلها ومسارها وأدواتها وسبل تحقيق أهدافها. ويورد نماذج من «المعارك» الأدبية، أو المساجلات بين العديد من الأدباء والمفكرين العرب، ثم يستنتج «أن لغة التحدث عن المساجلات الفكرية لغة حربية (...) فنحن إذاً، نعي المساجلة ونفهمها من منطلق خبرتنا بالمعارك الحربية» (ص ١٢٨).

سيبويه سبق تشومسكي في نظرية «استقامة الكلام»

أما الفصلان الخامس والسادس فيدوران حول «الألسنية المقارنة وتدريس اللغة الثانية». فيتناول بالتحليل المقارن سبل تدريس اللغة الفرنسية لمتكلمي اللغة العربية، حيث يصل الى نتائج هامة تؤدي الى دعوته لمباشرة مشروع تحليل ألسني مقارن بين اللغتين العربية والفرنسية، يمكن استغلاله لتدريس الفرنسية في البلاد العربية، وكذلك لتدريس الترجمة (ص ١٥٨ - ١٥٩).

وينهي المؤلف كتابه بدراسة مقارنة تحليلية بين حروف الجر في اللغتين الانكليزية والعربية مما يساعد على تدريس الطلاب العرب اللغة الانكليزية. فيتناول مواقع حروف الجر وتواترها وقواعدها وسماتها في كل من العربية والانكليزية، قبل أن ينتقل الى التداخل بين حروف الجر في اللغتين عبر العديد من الرسوم البيانية المعبرة.

باختصار كتاب «بحوث ألسنية» للدكتور ميشال زكريا، خصوصاً في فصليه الأولين، بالغ الأهمية، لأنه يسلّط الضوء على مدى التقدم اللغوي عند العرب القدامى بحيث لا يقلون شأناً عن الألسنيين المعاصرين. هذا لا يعني أن فصول الكتاب المتبقية أدنى قيمة. ولكن نعتقد أننا في حاجة الى دراسات علمية رصينة تظهر التقدم العربي القديم في المجالات العلمية، ومنها المجال اللغوي. ولحسن الحظ أن د. زكريا باشر منذ كتابه السابق «الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون» (١٩٨٦) بتسليط الضوء على هذه الناحية. وها هو يتابعها في الفصلين الأولين من الكتاب.

نتمنى لو أن محتويات هذين الفصلين تترجم الى اللغات الأجنبية ليكتشف الألسنيون أنهم لم يبتكروا من عدم وان العرب سبقوهم الى حد ما، وان بامكانهم الاستفادة من تجارب السابقين! □





الدولة كملحمة ايديولوجية

محمود حيدر

اليمن الجنوبي
دراسة
علي الصرّاف
رياض الريس للكتب والنشر - لندن ١٩٩٢

■ كتب علي الصرّاف عن اليمن الجنوبي، فشدّنا إلى محل صار في الذاكرة؛ مثل أي محل أسدلت عليه الستارة بعدما انقضت فترة اقامته في التاريخ.

قبل وقت مضى، كان جنوب اليمن مثالاً للزمن الايديولوجي. زمن أخذ في التضاؤل كلما بدا على العالم الذي ينتمي إليه، الوهن. أي العالم الشيوعي؛ ممثلاً أساساً، بالامبراطورية السوفياتية المتضائلة، وتالياً المنحلّة.

دولة حالمة، رومانسية، راضية بعنادها الثوري، حتى لو كان بناء الاشتراكية في شطر من بلد واحد، وليس كما أمر جوزف ستالين يوماً بجواز اقامة الاشتراكية في بلد واحد.

لكن دولة الثوريين، الحالمين وقعت في الحصار منذ الابتداء. لم تر فسحة في التاريخ المضغوط، حتى يتسنى لها ان تحمل حلمها ورغبتها على محمل الواقع. كأنه زمن لا يستطيع احتمال المدن الفاضلة. فهذه انقضت قبل ان تقوم. وظلت مجرّد يوتوبيا ذهنية لا محل لها في اعراب النفس الأمّارة بالسوء.

ربما أحسن علي الصرّاف توقيت الكتابة. فغالباً ما يتم التأريخ بعد انقضاء الحدث التاريخي. وسنرى ان تدوين الحدث اليمني كان اختتاماً لسيرة ملحمية يزيد عمرها على ربع قرن. غير ان الخاتمة التي أريد لها ان تكون سعيدة بالوحدة، هي نفسها تعود، على ما يبدو، إلى استهلال لزمن درامي متجدد تحت ظلال النظام العالمي الجديد. التاريخ الذي انتهى من الانشطار إلى الوحدة، يبتدىء من جديد. كما لو ان قدر اليمن ان يصاب على الدوام بعيون الحسد السياسي؛ للثروة التي يختزنها وللموقع الجيو- ستراتيجي الذي يقوم عليه من باب المندب إلى شواطىء البحر الأحمر مروراً بتخوم الجزيرة العربية.

ماذا في طيّات الكتاب؟

لا شك في كونه تأريخاً بامتياز؛ وليس تحليلاً تاريخياً مثلما جرت عادة قطاع واسع من المؤرخين العرب المعاصرين. الوثيقة والمعلومة تبوّأتا المقام الرئيس في عمل علي الصرّاف. والأهم في الأمر ان المؤرخ عاش الأحداث وعايشها في أحد الأزمات وأقساها. الشيء الذي يؤلف بذاته وثيقة بصفته شاهد عيان ومراقب لسيرورة حدثية عرف من شارك فيها وصادق الكثيرين منهم. ولاسيما أولئك الذين تصدروا في يوم من الأيام، مراكز القرار السياسي والعسكري.

والكتاب رواية تسجيلية لتاريخ الحياة السياسية في الشطر الجنوبي لليمن ابتداء من الحقبة الاستعمارية وصولاً إلى الوحدة بين الشطرين. فيها رصد للتحولات الرئيسة الكبرى. وأخصها وقوع الشطر الجنوبي تحت الاستعمار البريطاني، وما ترتب على ذلك من تشكل بدايات العمل السياسي المعادي لهذا الاستعمار وتوابعه في الداخل.

ماتت السياسة حين صارت لعبة قاتلة في أيدي القبائل

في مداخلته عن كتابه أوضح المؤلف منهجيته في انجاز هذا العمل، فرأى ان الاستنتاج الرئيسي لهذه الوثيقة يقوم على ركيزتين: الأولى ان الأحزاب السياسية اليمنية، بما فيها الحزب الاشتراكي اليمني التي اتخذت من تناحراتها الايديولوجية سبيلاً للانشغال عن الواقع لتقدم تفسيرات مختلفة لمشاكله واحتياجاته، كانت أكثر تخلفاً من ان تستوعب بدقة مظاهر التخلف الاقتصادي والاجتماعي وسبل تحقيق التقدم على أرض الواقع، لا في الخيال المتصوّر عنه. فكان ان استوعبتها هذه الظواهر حتى غدا الصراع القبلي على السلطة، وكأنه غاية الغايات كلها، أما الايديولوجيا فقد كانت تمثل وسيطاً شكلياً يقدم خدمات متساوية للغالب والمغلوب في آن واحد. هنا تركنا للوثائق والتصورات ان تتحدث عن نفسها بحرية، بل ومن دون انتقائية أو مناقشات كانت ستغرق العمل في تفاصيل فكرية أو رؤيوية لا تأريخية.

والثانية هي ان اليمن الجنوبي لم يكن بوسعه ان يعيش ككيان سياسي مستقل، إلّا على ذلك النحو من التنافرات والمسابقات الدموية من أجل السلطة.

هاتان الركيزتان هما خلاصة الفصول الأربعة التي يتشكل منها الكتاب. هذه الفصول تقدم نفسها قدر ما يستطيع بحيادية وموضوعية، حرص فيها المؤلف على ان ينأى برأيه وتعليقاته عن النص التأريخي. وهذا أمر متروك للقارىء ان يستنتج ويحلّل منه ما يشاء، مادامت الوثيقة والواقعة التاريخية المسندة بين يديه.

«لقد عرض الفصل الأول الظروف التاريخية التي رافقت الاحتلال البريطاني لجنوب اليمن، ونشأة امارات الجنوب العربي، أو سنوات الكفاح السياسي ضد الاستعمار في ما بين عامي ١٩٦٢ - ١٩٦٧ التي لعب انتصار ثورة ١٩٦٢ الجمهورية دوراً بارزاً فيها. أما الفصل الثاني، فقد تعرض لجذور ونشأة وتطور القوى والأحزاب السياسية في الجنوب، التي أمكن تقسيمها إلى ثلاثة تيارات رئيسية، بين محافظ ووطني وقومي، وذلك تبعاً لطبيعتها السياسية والايديولوجية التي أمكن مقاربتها من بعضها. أما الفصل الثالث وهو أكبر الفصول فإنه يمتد على طول المرحلة من نشأة الجبهة القومية وصلة هذه الصراعات بحركة القوميين العرب ومصر الناصرية. ونشأة جبهة تحرير جنوب اليمن المنافسة وانهيارها ومؤتمرات الجبهة القومية والتحولات الرئيسية التي طرأت على برامجها السياسية وخياراتها الايديولوجية، وظروف توحيد الأحزاب الوطنية، أو دمجها إلى جانب الجبهة القومية في «حزب طليعي» مروراً بالصراعات الضارية بين مراكز القوة فيه وصولاً إلى إبعاد عبدالفتاح اسماعيل عن السلطة. أما الفصل الرابع، فإنه يغطي المرحلة الأخيرة من تلك الصراعات الدامية

التي تحولت طوفاناً اكتسح البلاد برمتها، ولكن وصولاً إلى استعادة الوحدة بين اليمنين، التي وجدنا انها تمثل مفصلاً تاريخياً يجدر التوقف عنده».

يجرنا التأريخ المحتوى في الكتاب جراً نحو لعنة الايديولوجيا.

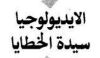
إنها أصل السبب في اضمحلال الدولة السريع. لأن السياسة ماتت هنا مرتين: مرة حين التهمتها ايديولوجيا السلطة. ومرة ثانية حين صارت لعبة قاتلة في متناول القبائل. ما قبل التاريخ وما بعد التاريخ، يحشران تراجيديا الثورة والدولة في جنوب اليمن. سلطة القبائل وسلطة الشيوعية. الأولى كسلاح يطلق ناراً ورماداً ودماً، والثانية كسلاح يمطر برامج وشعارات وأفكاراً فاضلة وخططاً خمسية.

وتبقى الايديولوجيا، على طريقة أهل الجنوب، سيدة الخطايا. كما لو ان المؤرخ يريد ان يقول لنا ان النخبة اليمنية كانت عضوية في المجتمع القبلي حتى درجة الذوبان. فإذا بها تتمثل نظرية غرامشي في صورة مقلوبة من المثقف العضوي في الأمير الحديث. حين انها رأت إلى مكيافللي بعين واحدة إذ اختزلت رؤاه للدولة وطرائق الحكم إلى مجرد وسائل دموية لبلوغ ذروة السلطة السياسية. ولسوف يدعك المؤرخ مذهولاً أمام مشاهد تروي لك كم ان تلك اللعنة التي اسمها الايديولوجيا حمّالة أوجه لمن يشاء. فهي سلاح بيد المنتصر والمهزوم على السواء. بواسطته يخلق أي منهما عالمه الخاص. المنتصر ليكرس انتصاره ويرسخه والمهزوم لكي يبرر هزيمته، ثم ليشحذ همم الجماهير آملاً في قلب الحقائق رأساً على عقب وفي تحويل هزيمته إلى انتصار ساحق ولو بعد حين.

المقدمة التي وضعها المؤرخ أشبه بمقالة مستقلة تختصر رأيه في ما كتب على امتداد ٤٥٠ صفحة على وجه التقريب. كأنه يريد ان ينقض الحدث التاريخي الذي دوّنه بنفسه. الحدث التاريخي اليمني بما هو مأساة حزبية راح ضحيتها اثنتان: الرومانسية الثورية، الحالمة، النقية، الصافية. والديموقراطية المتسامحة، المعترفة بالآخر والقابلة بتنويعات الرأي والنظر.

يقول المؤرخ كأنما يحكي مأساته الخاصة: «إن المرء ليتساءل عما إذا كانت الثورة تعني من الناحية العملية اتخاذ الحق في القتل لأسباب ايديولوجية لم تكن منظورة من قبل كخطر داهم. من هنا كان صدر الاستعمار رحباً، لأنه إذ يُطبق على مستقبل البلاد، ألا يكون معنياً، بعد ذلك، بأن يُطبق على حق الناس في التنفس. وما يفعله الثوريون عادة هو انهم اذ يثيرون عاصفة من الغبار الايديولوجي حول مستقبل البلاد، فإنهم يُطبقون بكل ما أوتوا من قوة على كل الحقوق الطبيعية للبشر.

هكذا تكون الحياة: مأساة ونكتة. ثم لم يعد اليمن السعيد سعيداً قط، عندما بلغ طوفان الدماء مسافة أعمق في النفوس، مما بلغ اختراق الأحياء العامرة بالمدافع».



بين وجدان المؤرخ وكتابته طرفا نقيض. يكتب بهدوء بارد ويعلّق بمرارة تنضح حزناً لا يوازيه الدم الذي أريق مذ بدأت الثورة تأكل ابناءها. الراوي ضد الرواية. والمقدمة ضد المتن المؤرخ بحياد. كأني بـ علي الصرّاف يحاول ان يتطهّر من حكاية الدم حتى لا يظن القارىء انه غارق في بحرها.

لقد انهارت «الديموقراطيات الشعبية» كحلم لم يكتمل. هكذا فجأة. من دون مقدمات مدوّية. عالم ينهار كأحجار الدومينو. لم يتناه لعلم ابنائه ان أشباحاً سوف تتسلّ نحو فضاء أحلامهم وتقطع عليهم لذة الخوض في التجربة.

اليمن الجنوبي تمثل لهذا الحلم، حتى وان لم يكتمل إلّا بالفجيعة. ربما كانت الوحدة أول اتصال جريء بالعقل من جانب قيادتي الشطرين الحزينين.

لكن أفلا يبدو مثل هذا الاتصال ممنوعاً تماشياً وضمير عالم الأمركة الجديد؟

لقد استبق اليمنيون سقوط زمن الايديولوجيا بالوحدة. فهل انتهى جنوب اليمن حيث سقطت الايديولوجيا؟

إنه سؤال مركب يطرحه الكتاب من دون ان نحرز جواباً جاهزاً. ففي السؤال تنضوي طائفة من المسائل والقضايا في الفكرة السياسية والتاريخ لاتزال المساجلات بشأنها في طور البداية. □



ديكتاتور من دون شعب

جنان جاسم حلاوي

وداعاً مريم
رواية
زياد عبدالفتاح
دار ابن رشد ـ بيروت ١٩٩٢

■ نجح الروائيون المبتلون بالديكتاتوريات في أميركا اللاتينية، في الكتابة الروائية عن الديكتاتور بفضحه، إدانته، والسخرية منه، ميزتهم تخيّل ديكتاتور حقيقي محلي طالع من غابات بلده، ليبيعها إذا شاء، أو يحرقها مقهقهاً ومستمنياً عليها، ومابرح الأقرب إلى ذاكرتنا ديكتاتور أميركا اللاتينية بين صفحات (خريف البطريرك) لماركيز و(السيد الرئيس) لأستورياس، وكم كان بودي ان يتناول روائيونا العرب ظاهرة الديكتاتور العربي، كونه النموذج السياسي الأمثل لأنظمتنا العربية المعاصرة، وأخيراً لم يطل انتظاري

ثقل القشة العاطفية قصم ظهر النص!

لكن لم يكتمل فرحي، فإذا بي أقع على رواية (وداعاً مريم) عن الديكتاتور ومستشاره وعن الرئيس والتابع، إلّا ان عبدالفتاح (مع تقديرنا لمبادرته) لم يكن روائياً، بل كاتب تقرير طويل عن مواصفات الديكتاتور، وبلغة صحافية باردة، حتى ان الرواية اقتصرت على شخصين (الديكتاتور والمستشار) والعلاقة بينهما مع التركيز على طبيعة أطوار الديكتاتور، الذي يخبرنا الروائي طويلاً عن مواهبه وجرائمه، مدوّناً شكلاً خارجياً قريباً من التوثيق دون ان يعطينا جواً روائياً وشخصيات متعددة قد تضيء جوانب أخرى في الشخصيتين الرئيسيتين ـ باستثناء مريم ـ أما بقية الشخوص من حرس ومعاونين وعسس: فهم محض أشباح تروح وتجيء لاستكمال ديكور أو صورة الرئيس، فيما لا نلاحظ شعباً ما يحكمه ذاك الرئيس، فنحن



كتب



داخل رواية (سلطة بلا شعب) وبالطبع ليس ذاك ضرورياً بصُورة مطلقة، لكن الضروري ان نرى خصوصية لذاك القمع وتلك الديكتاتورية، وإلاّ فإن الرئيس يصبح مجرد فرد قمعي يضطهد مَن هم حواليه، هكذا يبدو المشهد فتصبح الاشكالية الروائية اشكالية فردية، مطبها، هدف سياسي، وسواسه فضح الديكتاتوريات العربية (دونما طائل في النهاية). ومادام هذا هو الهدف، فالرواية صارت هدفاً دون هاجس روائي، بمعنى غاية الادانة، من غير اعتناء ببناء روائي يعالج سلطة القمع أساساً على الناس، وأنماطها، أكثر من التركيز على فرد ما مؤرشف مع الأخذ بنظر الاعتبار أهمية ذاك الفرد الحاكم...

لا أستطيع وضع قوانين وأعراف لكتابة رواية من هذا النوع، ولكنني أجرؤ على القول ان تجزيء الشخصية الروائية ورصدها بمرصد سياسي/تحريضي يوقعها في مأزق الجو المسرحي المفتعل وغير المقنع. إذن نحن أمام ديكتاتور ومستشاره، وقد آثر المؤلف وضع مقدمة بعنوان (إن كان هذا مهماً) ترميزاً لعلاقة التابع بالرئيس، وبينهما المرأة حيث يقول: «الشخص الأول والتابع، وبينهما المرأة أو الشاهد المحايد» (ص ١٧).

فالمرأة عبر هذا المدخل ستكون كشفاً لتلك العلاقة. فتنعكس مجمل أحداث الرواية خلال مرايا المدخل الاجباري، ذاك حينما استولى الديكتاتور على مريم: حبيبة المستشار بحيلة مدبّرة سلفاً لا لشيء إلاّ لاثبات تفوقه، فتتصير (كما يريد الكاتب ويدبّر) تقاطعات هذي العلاقة بين هاجس جنسي عاطفي وبين آخر نفسي سلوكي، ناظماً ضعيفاً ينظم المواجهة بين الرئيس وبين مستشاره حتى النهاية التي باتت معروفة (وكالعادة بالانتقام) حين يقتل المستشار رئيسه الديكتاتور.

كنت أفضل (وفي أسوأ الحالات من أجل انقاذ العمل من التسطح) ان تنحصر الرواية في ذاك الفعل العاطفي المضموم على الغيرة والمواجهة، والتنافس الذكوري على مريم، وقتها سيغدو الأمر (أهون) أي أفضل من النطنطة في عالم آخر (سياسي) مُسقط قسراً على عالم عاطفي، والعكس صحيح؛ وسبب تفضيلي ذاك يأتي نتيجة لاحساسي بعدم سيطرة الكاتب على عملية تحويل الفعل العاطفي، ثم توشيجه ضمن سرد روائي يترتب معه تقويم الديكتاتوريات في بلاد العرب.

قد يكون الأمر صحيحاً جزئياً، وقد يحصل مصادفة، ولا يمكن اعتباره مدخلاً، مفصلاً أساسياً لشحن الصراع بأشمله في حادث عابر غير مقنع (للصراع داخل السلطة)، فالنص لم يتحمل حقاً ثقل القشة العاطفية الذي قصم ظهره، لأنه نص متطلّب! يبغي غاية سياسية واضحة لذلك أضحت الأحداث بمجملها تطويلاً اخبارياً مضجراً للمدخل الذي لم يتعد العشر صفحات، ومادام الضغط التقريري بارزاً على ذهنية (عبدالفتاح) فقد تعامل مع الوقائع التقريرية ببرود المدوّن، مؤثراً في النهاية كتابة ملخص لروايته بأجمعها، أو مختصر (مفيد!) والذي كنت اعتبرته مفيداً، لو عرفت به منذ البداية؛ الأمر الذي كان سيوفر عليّ قراءة أكثر من (٢٥٠) صفحة من الوصف المضجر لسلوك الديكتاتور، طموحاته ومشاريعه، تلك التي يعرف عمومياتها أي ابن حواء وآدم في الشرق الأوسط، وما أريد قوله ان القارىء

> **القارىء بحاجة إلى الكشف لا إلى الوصف**

الآن ليس بحاجة إلى هذا الوصف، إنما إلى الكشف الحقيقي لآلية القمع ودوها في تدمير الفرد العربي، تحطيمه ومسخه، فكلنا يعرف ان الديكتاتور: رجل قاتل، شرير، طموح، أناني، سلطوي، دموي... الخ.. وما عدنا بحاجة إلى تكرار وإعادة لتلكم الأوصاف، بل مدى تأثير هذي القوة الغاشمة على الفرد، وفي علاقة جدلية بين الفرد الرئيس وبين الفرد المحكوم، وليس التابع (في حالة المستشار) الذي يمكن ان يكون ديكتاتوراً في مرتبة أدنى، لكنه لا يمثل المحكوم، فالتابع هو ظل أضعف للقوة الأكبر، أي انه قوة أخرى مكملة، مضافة، والتركيز على (المستشار) التابع، أضعف آلية وصف السلطة بأكملها، بابعاد المحكوم وتغييبه. وأعود إلى النهاية التلخيصية التي أجهزت على الفعل الروائي بتلخيصها تماماً، مثلما يلخص الأكاديمي أطروحته الجامعية، وسأورد جزءاً أكبر من الملخص (وعذراً من القارىء) إذا أضجرته لأننا بعد الملخص، لن نعود بحاجة إلى قراءة عشرات الصفحات:

... والديكتاتور «بقامته القزمة.. بقسوته ومرونته.. بنزعاته التي دأب على تأصيلها ولم يعد يستطيع لها حصراً (...) بمنظره البهلواني، و(الأبجر) يرفضه، ويرتفع بقائمتيه الاماميتين ارتفاعة هائلة (...)

بفتواه التجحيشية التي انتهت إلى كارثة وخلفت جراحاً عميقة، ذهب في تضاعيفها ثلاثة من أقرب المقربين إليه، فضلاً عن زوجة المعاون، بزوجته التي داهمها وهي تستدعي ارتعاشاتها، عبر حوار شبقي بين عاشقين (...) بعقدة نرسيس التي حرفها عن مسار الاسطورة ليتلبسها افتتاناً بملكاته حين خذله تكوينه الخلقي، بصرحه الذي يتهيأ لاستقباله، والذي اختار ان ينفي فيه مخدع زوجته ويطردها من مركزه، عقاباً على شهوة لم يروَ انها راودت الرئيس، أو تهيأت له.. بعسسه ومعاونيه ورجال أمنه ونهاميه الذين نبتت لهم مخالب حادة، فأقضوا المضاجع وأشاعوا الذعر.. بشهوته إلى التمثيل وشبقه للظهور الذي أفقده توازنه فراح ينشد في كل يوم جديداً يحفظه فوق القمة، بعشقه للمفاجأة وبذهابه بعيداً فيها، حتى يذهل الجمهور أو يصعقه، يأتيه من حيث لا يدري أو يتوقع، فيلقي بمنديل أو بقنبلة (...) بغرامه بالرؤساء الذين يفوقونه جاهاً وثروة وقدرة على بسط النفوذ (...) بمواهبه الشريرة النادرة، وقدرته على تصدير مأزقه الداخلية إلى الخارج، ليشغل جمهوره ويصرفه عن كل انتباه، بالفتن والاضطرابات والحروب الأهلية، والمعارك السياسية والاعلامية التي يدبرها للدول المجاورة» (ص ٢٥٢ - ٢٥٣ - ص ٢٥٤ - ٢٥٥).. الخ.

(وداعاً مريم) رواية لم تنجح: في تصوير الديكتاتورية العربية لأن كاتبها (كما يبدو) تشرنقه شبكات (أرشيفه وملفاته) وديكتاتورية كالتي يكتبها (عبدالفتاح) يمكن ان تنطبق في توصيف عام على أي ديكتاتور، بينما لو أردنا الوقوف على حقيقة الديكتاتوريات لوجدناها تختلف في جمهوريات الموز عما هي في جمهوريات البلح، وان بقي الجوهر واحداً: القمع، القتل، التخلف، العمالة للأجنبي.

فالقارىء اليوم لا يبحث عن هذه الحقيقة لأنه يعرفها من أوشام التعذيب على جلده، إنما يريد ان يعرف ديكتاتوره المحلي وان يراه مسخاً حقيقياً عبر تخييله، ثم قتله أدبياً، ولأن ضعف مخيلة الراوي أصغر من ان تشحذ مخيلة القارىء، أو تتيح لها تطوير مخيلتها، فإن الرواية جاءت كما قلت خبراً واحداً مسطحاً، معلقاً على قصة مركّبة (شخصية مريم وحب المستشار لها، وتآمر الديكتاتور عليهما) تشبه تعلّق المنطق السياسي اللبق بالأمثال الدارجة.

من هنا فإن القارىء سيسأم مما يسمعه ويقرأه كل يوم عن الديكتاتورية، لأنه بحاجة إلى جديد، خاص، خيالي، وذاك لم يتوفر في كتاب (عبدالفتاح) فوقع العمل بأجمعه في صيغة الخطاب المطوّل الذي يبلغنا: بما هو معروف لا بما هو مخفي، غامض ومتخيل. □

مزالق الهوى

سامي مكارم

تاريخ الاسماعيلية (٤ أجزاء)
تأريخ
عارف تامر
رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ عكفت على قراءة كتاب تاريخ الإسماعيلية بأجزائه الأربعة بحماسة ومحبة وشوق، وذلك عائد إلى انني درست الإسماعيلية وبحثت فيها وكتبت عدداً من الكتب والمقالات العلمية في عقائدها وتاريخها باللغتين العربية والانكليزية. وكان للاستاذ عارف تامر فضل، عندما بدأت في دراسة هذه الحركة الإسلامية الكبيرة، في اطلاعي على عدد من المخطوطات بخاصة على تلك المخطوطة المهمة التي زوّدني مشكوراً بنسخة مصورة عنها، والتي كانت موضوع رسالتي التي قدّمتها لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة سنة ١٩٦٣ من جامعة ميشيغان - آن آربر في الولايات المتحدة الأميركية، وهي القصيدة الشافية المنسوبة إلى الداعي الاسماعيلي المأذون شهاب الدين أبي فراس المينقي من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وهي أرجوزة تتألف من سبعمائة وخمسة وخمسين بيتاً تتضمن عرضاً شاملاً للعقيدة الإسماعيلية حتى ذلك الوقت. وقد نشرت الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٦٦ هذه الرسالة، ومن ضمنها هذه الأرجوزة مع ترجمتي لها إلى الانكليزية وشرحي لها والتعليق عليها.

غرُب عن بال المؤلف الكثير من المصادر المطبوعة والمخطوطة

فوجئت في السنة التالية لنشر هذه الرسالة، أي سنة ١٩٦٧، بكتاب يصدر عن دار المشرق في بيروت تحت عنوان القصيدة الشافية تأليف داعي (كذا) مجهول، تحقيق عارف تامر (بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية، السلسلة الأولى: الفكر العربي والإسلامي، الجزء ٣٦). وقد صدّره المحقق بقوله انه في سنة ١٩٥٩ أعطاني مخطوطة القصيدة الشافية (كذا) بعد ان كان قد احتفظ بنسخة عنها، وذلك بعد ان بيّن لي عدم فائدتها، ثم انه عثر في سنة ١٩٦١ في مصياف على نسخة تامة من القصيدة الشافية ولدى مقابلتها بالنسخة الأولى وجد «فروقاً كبيرة فالأولى تكاد تكون ناقصة ومبتورة وغير ذات جدوى، بينما الثانية واضحة وصحيحة ومنسقة ولا غبار على فائدتها» (صفحة ج). وبعد قراءتي للقصيدة كما حقّقها الصديق الاستاذ عارف تامر وجدتها تحتوي في مجملها على التبويب والتنسيق ذاتهما بخلاف ما ذكره المحقق. ثم إن الاستاذ عارف تامر في كتابه هذا حذف من هذه القصيدة المهمة مائة بيت وبيتاً عداً هي مثبتة في المخطوطة التي تفضّل بإعطائي نسخة مصورة عنها دون ان يشير إلى هذه الأبيات بشيء. كذلك حذف اسم الداعي الذي نُسبت إليه هذه القصيدة علماً بأن اسمه وارد بوضوح في الصفحة الأولى من المخطوطة. وبالحقيقة لا أعلم السبب الذي حدا بالاستاذ عارف تامر إلى حذف هذا الاسم وإلى عدم الإشارة إليه حتى ولو كان يشك في نسبة القصيدة إليه، كما لا أعلم السبب الذي حدا به إلى حذف مئة بيت وبيت دون الإشارة إليها من قريب أو بعيد بخاصة انه قال إن في حوزته مخطوطتين، فإن كان الأمر كما يقول فلماذا لم يثبت صورة فوتوغرافية عن صفحة واحدة لكل من هاتين المخطوطتين. أما ان يحذف مئة بيت وبيتاً دون ذكر سبب واحد لذلك فهذا يجعلنا نرد ذلك إلى عجزه عن قراءة هذه الأبيات، أو على الأقل عن قراءة بعض الكلمات في كل بيت منها.

بعد حوالي خمس وعشرين سنة على صدور تحقيق الاستاذ عارف تامر يطلع علينا هذا الباحث الصديق بكتابه **تاريخ الإسماعيلية** بأجزائه الأربعة. فعكفت على قراءته متيقناً انني بعد مرور ربع قرن سأكون أمام كتاب أكثر نضجاً في تناول الموضوعات وأكثر عمقاً في البحث وأكثر إلماماً في المنهجية العلمية. وما ان انجزت قراءة تصدير الكتاب للدكتور فقير محمد هونزاي والاستاذ بلبل شاه من مؤسسة الدراسات الإسماعيلية في لندن، حتى زدت ايماناً بما اعتقدته، لما في هذا التصدير من جدية وشمولية وعمق ورصانة ودقة في التعبير. ثم أخذت بقراءة الجزء الأول وهو بعنوان: «الدعوة والعقيدة». مبتدئاً بقراءة فصل بعنوان: «الإسماعيلية في المصادر العربية» ثم فصل آخر بعنوان: «المصادر الإسماعيلية» ثم فصل ثالث بعنوان: «المصادر الأجنبية والمستشرقون». وبغض النظر عن خلط المؤلف لمفهومي المصدر والمرجع، رأيت انه في بحثه في هذه المصادر والمراجع غَرُب عن باله كثير من هذه المصادر المطبوعة والمخطوطة التي لا غنى للباحث في الدراسات الإسماعيلية عن الوقوف عليها أو على بعضها، وقد اتحفنا فلاديمير ايفانوف (Wladimir Ivanow) بفهرس لها تحت عنوان **Ismaili Literature** (Tehran: Tehran University Press, 1963) ضم تسعمائة وتسعة وعشرين مصدراً كثير منها مجموعات لعدد من المصادر. في حين لم يذكر الاستاذ عارف تامر إلّا حوالي أربعة وخمسين كتاباً هي في معظمها مصادر ثانوية. وما فعله المؤلف بالمصادر فعله أيضاً بالمراجع. فلم يذكر منها إلّا النزر اليسير، سواء في ذلك المراجع في اللغة العربية وتلك التي في اللغات الأجنبية، وهذا أمر يجعل كتابه تاريخ





الاسماعيلية مفتقراً إلى المنجزات الحديثة والدراسات العلمية في هذا الموضوع.

والجدير بالذكر ان هذه الفصول التي ذكرناها، لا تنطبق على لائحة المصادر والمراجع المثبتة في آخر الجزء الأول من الكتاب، والتي يقول المؤلف انه اعتمد عليها في بحثه للمواضيع المدرجة في الجزء الأول. وقد أصبتُ بشيء من الدهشة عندما رأيت ان هذه اللائحة هي طبق الأصل لما ورد من لوائح للمصادر والمراجع المعتمدة في الأجزاء الثاني والثالث والرابع دون أية زيادة أو نقصان. وهي علاوة على ذلك قد دبّت فيها الفوضى والخلط والأخطاء الاملائية خصوصاً في لائحة المصادر الأجنبية التي هي في الحقيقة مراجع لا مصادر.

بعد البحث في المصادر ينتقل الاستاذ عارف تامر إلى الكلام في العصر الذي سبق الإسلام. هنا لا نرى المؤلف يأتينا بشيء جديد. فالمجتمع الجاهلي مجتمع بدائي يسوده التخلف والجهل والشر والفوضى وتسيطر عليه «أنظمة الاقطاع» على حد تعبير المؤلف (ج ١، ص ٣٣). غير انه يستثني من الفساد في هذا العصر أفراد بني هاشم الذين «اشتهروا بالصدق والاخلاص والتفاني في سبيل الواجب وبالحفاظ على الأمانة والوفاء وخدمة الأماكن المقدسة» (ص ٣٥). ولا أعلم كيف حشر الاستاذ عارف تامر نظام الاقطاع في هذا المجتمع، علماً بأن نظام الاقطاع نظام له ميزاته ومواصفاته، وقد قام لاحقاً بعد ظهور الاسلام. إلا إذا كان المؤلف قد اكتشف ان هذا النظام كان معمولاً به في الجزيرة العربية قبل الإسلام وفي مكة بالذات. وإذا كان ذلك كذلك فقد كان على المؤلف بالأحرى ان يحيلنا إلى المصادر التي تثبت هذا الأمر المهم. وبالمناسبة فإنك لا ترى في كتاب **تاريخ الاسماعيلية** بأجزائه الأربعة أي هامش يحيلك إلى مصدر استقى منه المؤلف معلوماته أو إلى مرجع رجع إليه. وهذا أمر يجعل القارىء الواعي يضجر ويمل إذ يقرأ، لفقدانه أية «مصداقية» يضفيها المؤلف على ما يكتب وتجعل القارىء واثقاً بما يقرأ.

ما الذي يثبت ان النظام الاقطاعي كان معمولاً به قبل الاسلام

أما في الفصل التالي، وهو «في ظل الانبثاق»، فإننا نرى المؤلف يعطينا العقائد الأولى التي تقوم عليها الحركة الإسماعيلية. ونحن إذا غضضنا النظر عن فقدان الهوامش والحواشي، فإننا نجد ان في هذا الفصل البُنى التحتية للإسماعيلية: مفهوم الوصاية وحديث الثقلين ومكانتي الإمام علي الدينية والسياسية، كما نرى بحثاً مستفيضاً في الفرق بين السنّة والشيعة، وفي مفهوم الخلافة عند الشيعة، والفرق بينه وبين المفهوم السنّي لها.

ثم نرى المؤلف يتطرق إلى التاريخ السياسي والاجتماعي في الدولتين الأموية والعباسية وإلى العوامل السياسية والثقافية التي أدّت إلى تبلور الفكر الشيعي. وهو في ذلك يتطرق بالتفصيل إلى مختلف الدول التي تعاقبت إلى ان يصل إلى الدولة الفاطمية. وقد دعم دراسته هذه بجداول تظهر كثيراً من التواريخ المهمة.

بعد هذه الدراسة التاريخية ينتقل المؤلف إلى بحث مفهوم الإمامة عند الإسماعيليين ومع ان بحثه هذا يتصف بالسرد أكثر من التحليل فإنه يقيم فيه دراسة مقارنة بين مختلف الفرق الشيعية التي يصنفها على الشكل التالي:

أولاً - الحنفية اتباع محمد ابن الحنفية؛ وفرقها هي: الكيسانية والابوهاشمية والراوندية والحارثية والبيانية والكرْبية والحميّرية والعميرية.

ثانياً - الحسَنية أتباع الحسن بن علي؛ وفرقها هي: المغيرية والمنصورية والمحمدية.

ثالثاً - الزيدية أتباع زيد بن علي زين العابدين؛ وفرقها هي: الجارودية والسليمانية والبترية واليعقوبية.

رابعاً - الجعفرية الإمامية؛ وفرقها هي: الاثنا عشرية والخطابية والنصيرية والمباركية والناوسية والمحمدية والمفضلية والمعمرية والبزيغية والباقرية والشميطية والعمارية والعطفية والهشامية والزرارية واليونسية والشيطانية والإسحاقية.

خامساً - الإسماعيلية الإمامية؛ وفرقها هي: القرمطية والدرزية والمستعلية والداودية والسليمانية والنزارية والمؤمنية والقاسم شاهية.

وبذلك يعطينا الاستاذ عارف تامر ثبتاً بمختلف الفرق الشيعية قديماً وحديثاً.

وفي فصل آخر يذكر لنا تراجم مختلف الأئمة الذين تقول بهم هذه الفرق إلى ان يصل إلى فصل تالٍ يتطرق فيه إلى تنظيم الدعوة الإسماعيلية وتسلسل أئمة دور الستر. ثم يتطرق إلى بعض النواحي الفكرية والتاريخية في العقيدة الإسماعيلية فيخبرنا عن اخوان الصفاء ورسائلهم وعن القرامطة واختلافاتهم ورؤسائهم. غير انه كان أيضاً في حديثه هذا إما سردياً ينقصه التحليل والمنهج النقدي وإما عاطفياً يقوم اسلوبه على الخطابية ويفتقر إلى التجرد العلمي.

ثم ينتقل المؤلف إلى تناول المراكز المهمة للإسماعيلية في بلاد الشام كذلك إلى الإسماعيلية في شمال افريقيا، ليتناول انتقال الإسماعيلية من دور الستر إلى دور الكشف، وفي غضون ذلك يتناول نسب الفاطميين لينتقل إلى الإسماعيليين في اليمن. ومع ان المؤلف جاءنا بمعلومات مهمة تنم عن اطلاع واسع في العقيدة الإسماعيلية والتاريخ الإسماعيلي فإن انتقاله من مكان إلى آخر ومن موضوع إلى آخر كان في بعض الأحيان انتقالاً لا يتبع السياق التاريخي أو الجغرافي.

أما في الجزء الثاني من الكتاب وعنوانه: «من المغرب إلى المشرق» فيتناول الأستاذ عارف تامر بناء الدولة الفاطمية في المغرب وذلك بتسلم القائم بأمر الله الخلافة الفاطمية. فيخبرنا عن هذا الخليفة الإمام كما يخبرنا عن ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد الخارجي. ثم يتطرق إلى الخليفة الفاطمي الثالث الإمام المنصور بالله وإلى منجزاته، ثم إلى الخليفة الرابع المعز لدين الله وفتحه مصر. وقد اختلط في هذه الفصول المفيدة التاريخ السردي بالأسلوب العاطفي القائم على الاعجاب والتقديس.

بعد أربع وخمسين صفحة أفردها المؤلف للإمام المعز ينهي الجزء الثاني بفصل حول النهضة الثقافية في العصر الفاطمي. فيكتب حول الفلسفة والأدب في عهد القائم بأمر الله ليخبرنا عن دعاة الاسماعيلية في الأقطار الإسلامية كأبي حاتم الرازي والنسفي وجعفر ابن منصور اليمن وأبي يعقوب السجستاني والقاضي النعمان بن حيون المغربي. ثم يكتب حول الحياة الثقافية في عهد المعز لدين الله ليخبرنا عن منجزات هذا الإمام ثم يخبرنا عن

يعقـوب ابن كلّس والشـاعـر ابن هانىء الأندلسي والشاعر تميم بن الإمام المعز لدين الله، ويخبرنا عن المكتبات الإسماعيلية، لينتقل إلى الحياة الاجتماعية في عهد الفاطميين وحفلاتهم وأعيادهم، فينهي الجزء الثاني بالبناء والعمران في العهد الفاطمي.

أما الجزء الثالث وعنوانه: «الدولة الفاطمية الكبيرة»، فيخصص منه مائة وثلاث عشرة صفحة للإمام الحاكم بأمر الله، يتناول فيها حياته الشخصية وسياسته الداخلية والخارجية وأعماله في بلاد الشام وفي المغرب، ليخبرنا عن ثورة أبي ركوة وانتصار الحاكم عليه، ثم يتناول النظم الإدارية في عهده، ويتطرق إلى الحياة الثقافية فيخبرنا عن دار الحكمة وتشجيع الحاكم للعلماء لينتقل إلى النهضة العمرانية. ثم يتناول وزراء الحاكم فيعددهم لينتقل إلى سياسة الحاكم الاجتماعية. فيبحث في مختلف الأحكام التي أصدرها هذا الإمام الفاطمي ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحياة الدينية في عصره ونشوء الدعوة التوحيدية الدرزية ليعطينا نبذة عن هذه الدعوة وتعاليمها ودعاتها. ثم ينتقل إلى وصف الحياة الاجتماعية في عصر هذا الإمام، ثم يتطرق إلى البحث في القضاء ويورد لنا عدداً من السجلات الحاكمية التي تُلقي الأضواء على سياسة هذا الإمام الفاطمي وحياته ومنجزاته. ثم ينتقل المؤلف إلى بحث الحركة الأدبية والفكرية في عهد الحاكم بأمر الله ليخبرنا عن أهم أعلامها كأبي العلاء المعري وابن الهيثم وابن يونس المصري العالم الفلكي وحميد الدين الكرماني وعبدالله بن علي وعبدالله بن الحسين وابنه الفيلسوف ابن سينا وبديع الزمان الهمذاني. ثم ينتقل المؤلف إلى أوضاع المغرب في عصر الحاكم فيحاول اعطاء الأسباب لخروج المغرب عملياً عن سلطة الفاطميين. بعد هذا البحث المستفيض في الحاكم بأمر الله ينتقل المؤلف إلى الخليفة الفاطمي السابع الظاهر لاعزاز دين الله. هنا يعيد ما كتبه حول أوضاع المغرب. ثم ينتقل إلى المشرق محاولاً ان يخبرنا عن أوضاع بلاد الشام السياسية في عهد الظاهر، غير ان كلامه يجيء مضطرباً دالاً على عدم اطّلاعه على الحركات السياسية والاضطرابات التي حدثت في ذلك الوقت، مع ان مصادرها متوفرة ومراجعها كثيرة. ثم ينتقل المؤلف إلى البحث في أوضاع صقلية لينتقل بعد ذلك إلى السياسة الداخلية للدولة الفاطمية فيتطرق بصورة مقتضبة إلى سير الدعوة الاسماعيلية في بلاد الشام والعراق وفارس، ثم ينتقل إلى الدعوة في اليمن فيذكر دعاتها ليتطرق بعد ذلك إلى الأسرة الصليحية. ثم يعود إلى مصر ليتناول في الفصل ما قبل الأخير من الجزء الثالث الخليفة الفاطمي الثامن المستنصر بالله فيتناول سيرته ثم وزراءه الستين الذين تعاقبوا على الوزارة وآخرهم بدر الجمالي. الذي ينظر إليه المؤلف على انه أحد الأسباب في انهيار الدولة الفاطمية إذ نفّذ، كما يقول المؤلف، «المخطط المرسوم الذي هدف إلى القضاء على الدولة الكبيرة» (ص ١٩٧). ذلك انه كان لهذا الوزير اليد الطولى في اخراج الحكم من يد نزار ابن المستنصر إلى يد أخيه المستعلي وبذلك أصبحت الدولة الفاطمية، كما يقول الاستاذ عارف تامر، «خاضعة لأئمة غير شرعيين» (ص ١٩٧). ثم ينتقل المؤلف إلى تناول الثورات الداخلية في مصر كذلك إلى احداث المغرب حيث خلع المعزّ بن باديس طاعة الفاطميين سنة ٤٤٣هـ ليتبع ذلك اجتياح بعض القبائل الموالية للفاطميين المغرب وقتالها ابن باديس وانتصارها عليه. ويعد الأستاذ عارف تامر ان محاربة المعز بن باديس هذه أدّت إلى تعريب المغرب. ثم ينتقل بنا من المغرب إلى بلاد الشام ليتناول الصراع بين الفاطميين والسلاجقة؛ ثم يقودنا إلى الدعوة في بلاد فارس ليحدثنا عن الداعي المؤيد في الدين الذي انتهى به الأمر إلى مصر داعياً للدعاة.

في حديثه عن مفهوم الامامة عند الاسماعيليين اتصف المؤلف بالسرد أكثر من التحليل

أما الفصل الأخير من الجزء الثالث فقد خصصه المؤلف للكلام في بدء انهيار الدولة الفاطمية، وذلك بتسلم الأفضل بن بدر الجمالي الوزارة ثم موت المستنصر ثم استيلاء المستعلي على الخلافة بدلاً من نزار ابن المستنصر، الذي قتل. بعد ذلك ينقلنا إلى ايران حيث أخذ الحسن بن الصباح أحد أبناء نزار الإمام علياً الهادي ليعلن قيام الدولة الإسماعيلية النزارية. أما في مصر فيخبرنا المؤلف ان الخلافة الفاطمية تسلمها بعد المستعلي ابنه الآمر بأحكام الله الذي اغتيل وله من العمر أربعة وثلاثون عاماً. ثم يورد المؤلف ان الإمامة عند الفرقة المستعلية تسلمها بعد الآمر ابنه الطيب الذي كانت أمه ماتزال حاملة به عند موت الآمر؛ ولذلك تسلم الخلافة الفاطمية تحت اسم نائب الخليفة عدد من الأمراء الفاطميين هم: الحافظ ثم الظافر ثم الفائز ثم العاضد. وينهي المؤلف هذا الفصل الأخير بالكلام حول الوزير الأفضل بن بدر الجمالي.

أما الجزء الرابع والأخير من تاريخ الاسماعيلية وهو بعنوان «الدولة النزارية»، فقد خصصه المؤلف في غالبيته للدولة النزارية الاسماعيلية التي قامت في ألموت. غير انه تكلم قبل ذلك في قيام دولة نزارية أخرى في بلاد الشام آلت قيادتها فيها بعد لسنان راشد الدين الذي اتخذ من بلدة مصياف قاعدة له. ثم تناول الأحداث في مصر في ظل الدولة الفاطمية، فأفرد فصلاً عن الآمر بأحكام الله فالوصي الأول الحافظ. وتطرق إلى الوصي الثاني الظافر ثم إلى الوصي الثالث الفائز ثم إلى الوصي الرابع العاضد الذي خلفه صلاح الدين وأعاد الخلافة إلى العباسيين. ثم تناول الفرقة المستعلية فتطرق إلى تاريخها بعد وفاة العاضد. وذلك في قسم من صفحة واحدة، وأكمل الصفحة وخمس صفحات أخرى بجدول ضم أسماء مختلف الدعاة من الفرقتين الداودية في الهند والسليمانية في اليمن. أما بقية الجزء الرابع فقد خصصه المؤلف لبحث دولة ألموت النزارية. فتطرق إلى سيرة الحسن ابن الصّباح وأعماله، ثم إلى الإمام العشرين الهادي ثم إلى الإمام المهتدي ثم إلى الإمام القاهر ثم إلى الإمام الحسن ثم إلى الإمام اعلا محمد فالإمام جلال الدين حسن فالإمام علاء الدين فالإمام محمود ركن الدين فالإمام شمس الدين محمد الذي انقسمت الإسماعيلية النزارية بعده إلى فرقتين، فرقة تبعت قاسم بن شمس الدين وفرقة تبعت مؤمن بن شمس الدين. ثم ترجم المؤلف للإمام قاسم بن شمس الدين المعروف بقاسم شاه ثم للإمام اسلام شاه ثم للإمام محمد ابن اسلام شاه ثم للإمام المستنصر بالله (الثاني) ثم للإمام عبدالسلام شاه ثم للإمام غريب ميرزا، فأبي الذر علي، فشاه مراد، فذي الفقار علي، فشاه نور الدين، فخليل الله علي، فشاه نزار الثاني، فشاه سيد علي، فحسن علي، فقاسم علي، فأبي الحسن علي، فشاه خليل الله، فشاه حسن علي آغا خان الأول، فعلي شاه آغا خان الثاني، فسلطان محمد شاه آغا خان الثالث، فآغا خان كريم الرابع، كذلك ترجم للأمير علي خان والد





الإمام الحالي آغا خان الرابع. ثم تناول الفرقة المؤمنية فترجم لمؤمن شاه بن الإمام شمس الدين محمد بن مؤمن شاه، فرضي الدين ابن محمد، فطاهر بن رضي الدين فرضي الدين بن طاهر، وطاهر شاه الدكني الذي أفرد له حوالي سبع صفحات ثم حيدر ابن طاهر، ثم صدر الدين بن حيدر، ثم معين الدين بن صدر الدين، ثم عطية ابن معين الدين، ثم عزيز بن عطية، ثم معين الدين الثاني، ثم محمد بن معين الدين، ثم حيدر بن معين الدين ثم محمد بن حيدر.

بعد هذه التراجم المفيدة ينتقل المؤلف إلى البحث في الحياة الثقافية عند الإسماعيليين. فيعطينا لمحة عن تاريخ الأدب الاسماعيلي ليتطرق إلى الكلام حول المفكر الاسماعيلي ناصر خسرو ثم عمر الخيام الذي يعتبره المؤلف اسماعيليّ المعتقد. ثم ينتقل إلى الشاعر الحكيم الصوفي جلال الدين الرومي لينتقل بعد ذلك إلى البحث في علاقة الإسماعيلية بالتصوف. ثم ينتقل من ذلك فجأة إلى نصير الدين الطوسي وعلاقته بالمغول، ومن نصير الدين إلى سنان راشد الدين صاحب الدولة النزارية في بلاد الشام فيترجم له، ثم يتناول الشاعر مزيداً الحلي لينهي الكتاب في فصل يبحث في العادات والتقاليد الفاطمية.

كنت أود ان يكون هذا الكتاب أكثر جدية في تناول المصادر والمراجع والاعتماد عليها وإحالة القارىء إليها بطريقة علمية يستفيد منها الباحث. كذلك كنت أود من المؤلف الكريم ان يكون اعتمد في تأليفه هذا الكتاب على ما وصل إليه البحث العلمي الحديث من آراء واستنتاجات واكتشافات حتى لا يكون كتابه هذا ترديداً لما جاء به قدامى الباحثين. كذلك كنت أود ان يكون هذا الكتاب أكثر موضوعية فلا يأتي دفاعياً «تبريرياً»، وذلك خدمة للحقيقة. فإذا كانت الإسماعيلية، هذه الحركة الفكرية الدينية المعرفية الاجتماعية السياسية، حركة تتوخى الوصول إلى الحقيقة وإلى إقامة مجتمع فاضل مؤسس على الحق، فإن كل توخ لإبراز الحق وكل تجرد في البحث وكل تجنب لإظهار العواطف وكل سعي لادراك الحق المجرد، إنما يخدم الحق ويؤيده، والعلم هو قبل كل شيء نهج إلى الحق. وكل انحراف عن الحق إلى العاطفة والرغبات إنما يسيء إلى الحق ويبعد الانسان عن الحقيقة. □

انهاء خدمات الرجل

سناء الجاك

L'enfant de la haine
Roman
Fatiha Sefouane
Editions L'harmattan - Paris 1990

■ تتميز رواية فاتحة صفوان «طفلة الكراهية»، بصوت المرأة العربية التي تجرؤ على تشريع أبواب حالها، لإخراج عالمها الحريمي إلى العلن، دون وجل أو تشنجات، فتعرض لتفاصيل واقعها، محاولة كسر قوالب الأعراف والتقاليد، وهي وإن لم تأت بالجديد، لكنها تقول القديم الذي تتحاشاه معظم الكاتبات العربيات أو تستره بالرمز والايحاء مخافة رجم الأقلام. تنهي خدمات الرجل الذي تعودناه قادراً على النطق بلسان حالها، كأنها تزيحه من مكانه، وتلغي وكالته التاريخية عنها، تتخذ قرارها، يتشكل نصها عامراً بهواجسها وتجاربها دون اكتراث بافراغ كل دواخلها والوصول إلى حافة الخواء لفرط ما تقول.

ولا تنادي فاتحة صفوان بثورة تجديدية، كما انها لا تطرح مثلاً أفكاراً قيادية لتحرير المرأة، بل تكتفي بأناها، تضعها على طاولة التشريح الدقيق، تتناول كل أبعادها، ولا تغفل عن أية خواطر عهدناها باطنية تحدس ولا يجهر بها، تفتح نصها على كل شاردة وواردة مؤرخة لسنواتها بأزمات وطنها، الجزائر، إبان احتلال فرنسا له، وخلال مسيرة نضاله للحصول على استقلاله، ثم تستعرض مرحلة ما بعد الاستقلال التي لم يشتد عودها، فتقوضت حتى وصلت إلى حالة من التفكك الذي يهدد بانقسامات خطيرة في ظل الأوضاع السائدة، ومن خلال توقعات بدأت الأيام تثبت صحتها.

تستهل فاتحة صفوان روايتها بالسؤال التالي: «من هي فاتحة صفوان؟» ثم تجيب: «إنها أنا».

من منطلق هذه الأنا النفسية يتشكل النص الروائي، ويتمحور حول شخصية الراوية، يتعامل مع معطياته دون تجاوز حدود دائرتها، فتصب كل القضايا المطروحة في حيزها، لتتجلى علاقتها بالوطن وبعائلتها عبر خيوط متشابكة مع أحلامها ورؤاها. فلا تنفصل المواضيع المطروحة عن وجهة نظر الراوية ولا تتفلت من أحاسيسها وتجربتها.

المرأة التي تلعب لعبة متهورة هي التي تقود هيكلية النص في «طفلة الكراهية». فهي تناضل وتسجن وتقهر وتتعرض للتعذيب، ليس حباً بالوطن وحسب، وإنما لوضع النقاط على حروف وجودها ككائن انساني بدأ يعي ماهية القيود التي تكبله بكتلة من المفاهيم والقيم، وحاول الغاءها بالعمل على انهاء الاحتلال. لكن الاستقلال المنشود الذي أملت فاتحة صفوان من خلاله بالحصول على استقلال أناها، لم يمنحها حرية شاركت بتكريسها في الإطار العام الاجتماعي. وسرعان ما دفعها واقعها إلى التعامل مع قيودها بأسلوب تقليدي، فوجدت نفسها مجبرة على الزواج من رجل يلغي سلطة العائلة، ولم تفتش في هذا الرجل عن مواصفات الشريك والزوج، بل التقطت فرصة الاقتران به لرغبتها بالحصول على استقلالها. ومرة ثانية تتبدى الأمور مخيبة: فالرجل الذي منح الحرية بيد، قبض باليد الأخرى ثمن ما منحه من عمل فاتحة صفوان وكدها، فخضع زواجها لمعادلة اتكالية الزوج وأنانيته ورفضه تحمل المسؤولية مقابل تساهله في فرض سيطرته على زوجته.

ويتتابع حصاد الخيبات، فتعيش فاتحة صفوان بعد الاستقلال، ظروف الهجرة إلى فرنسا، حيث تعثر على امكانية اثبات نفسها كامرأة حرة في قراراتها، ورغم اجهاض معظم

محاولاتها، إلّا انها تختار غربتها الحافلة بسلسلة من التجارب الفاشلة، إن على صعيد علاقتها بزوجها، أو بأولادها، وأخيراً بعشيقها، مما يعيدها إلى نقطة الصفر، مفلسة، لكن غير يائسة، بعدما أثمرت تجاربها الفاشلة وعياً جديداً لأناها، قد يمكنها من متابعة ما تبقى لها من مراحل بحد أدنى من النجاح.

تتراءى الرواية من خلال القراءة كأنها نوع من البوح الذاتي الخاضع لمزاجية الراوية، لكن خلف القراءة تتمرأى مفاتيح النص الكبرى التي تكرس خطوط الرواية من خلال العمل التسجيلي الذي يتولاه السرد. فالأنا النفسية التي أشرنا إليها سابقاً تشي بوقوع فاتحة صفوان تحت وطأة الحلم، حسب التعبير الفرويدي. الحلم بكل دلالات صوره المتعددة الكامنة في لاوعي الكاتبة/المرأة. من هنا يتجلى شغفها بأبيها، حتى حين يوسع أمها ضرباً، وعدم تفاهمها مع هذه الأم، التي يحركها لاوعيها كذلك، فتكره ابنتها، ولا تترك فرصة لاضطهادها وقمعها، وتفضيل أخويها عليها، وتحرمها من أي تواصل عاطفي لغيرتها منها، ولادراكها مدى تقرب الإبنة من أبيها وقدرتها على تفهمه والتفاهم معه.

كذلك يتجلى حلمها الفرويدي في رفضها لزوجها، وتمنعها عن منحه عاطفتها، رغم السماح له بالحصول على جسدها وانجابها منه ثلاثة أولاد. ثم ان رغبة فاتحة صفوان بالتحول إلى نسخة من هذا الأب في اتباعها لأسلوبه التربوي، تخلخل علاقتها بأولادها، فتصاب أمومتها بإشكالية تشرذم الروابط العائلية. وفي محاولة لتبرير سلبيات حلمها اللاواعي، تغض فاتحة صفوان الطرف عن اتكالية زوجها وبلادته وبطالته، فتمده بمالها وهي على يقين من تبديده لهذا المال، كأنها تريد اقناع نفسها أولاً، واقناع الآخرين فيما بعد، بمساعيها الحميدة لاصلاح الخلل في علاقتها الزوجية، بينما الشريك هو من لا يحاول جهداً، ولو ضئيلاً، للمحافظة على بنيان أسرته.

وللحلم موقع آخر في رواية «طفلة الكراهية»، فهو حكايات تتكون داخل النص وتقود إلى عملية استبصار توضح الاشكالات النفسية والمآزق الحياتية التي تعترض سيرورة الأحداث في الرواية. ومما يلفت النظر ان أحلام فاتحة صفوان لم تكوّن فضاء حكاياتها إلّا بعد زواجها الذي انتزع منها آخر حصن لحميميتها كما تقول، وتضيف ان مزاجها في النهار كان يرتبط بأحلامها الليلية، هذه الأحلام بمعظمها هي كوابيس تترجم اضطراباً واختلالاً نفسياً، تردهما الكاتبة إلى أعوامها السابقة وسوء معاملة أمها، وإلى الاضطهاد الذي تعرضت له أثناء اعتقالها.

ثم تتطور أحلام فاتحة صفوان إلى نوع من الرؤى التي تبث اشارات مستقبلية، كحضور والدها في الحلم ليعلن لها حمايته وحبه ويبشرها بقرب مغادرتها للمستشفى حيث تقبع بعد تعرضها إلى حادث سير خطير.

كما تؤدي الأحلام إلى فتح دفاتر فاتحة صفوان العتيقة في عملية استقلاب لعقلها الباطني. وتبلغ ذروة سيطرة الحلم على فكر فاتحة، حين تغرق في أحلام اليقظة بعد فشلها في الحصول على نتائج ايجابية اثر اجراء جراحة تجميلية لوجهها لإزالة آثار الحادث الذي تعرضت له. عندما تجري حواراً مع شخص وهمي، نعرف من خلاله انه جلادها الذي حال دون لقائها بطفولتها، بسبب فقر عائلتها، مما أتعس هذه الطفولة، لذا فهو يمنحها إلى انسان قادر على حفظها والتمتع بها، ويفيدها جلادها بأنه وراء انقاذ والدتها لها من براثن كلب جائع لحظة ولادتها، ووراء حمايتها من رصاص مجنون حاول قتلها، ووراء شفائها من سرطان الجلد الذي أصابها بعد زواجها. ثم يوضح لها ان تخليه عنها نتج عن مخالفتها لمشيئته مما تسبب بالحادث المروع الذي ترك آثاره على وجهها ونفسيتها. واستجابة لطلبها يتيح الجلاد لفاتحة فرصة لقاء طفولتها مجسدة في فتاة تضج بالسعادة. وحين تسألها الطفلة عن سبب شيخوختها تجيب فاتحة: «أنا لم أكبر في السن، لكن الزمن، هو السارق الذي سلبني اياك» (ص ١٧٠ ـ ١٧١).

عدا الحلم وفي خط مواز له، يحتل منطق الموت بعداً تكوينياً أساسياً في الرواية، تشير إليه فاتحة صفوان في مطلع نصها على الشكل التالي:

«حين كنت أشعر بالأسى، وفيما كان الأطفال الآخرون يلعبون بالدمى أو يتقافزون، أنا كنت ألعب بالموت. كنت أنزوي في ركن منعزل، وبداية، كنت أمسك عنقي بكلتا يديّ، وأضغط بأقصى قوتي حتى يزوغ بصري، فأقاوم حابسة أنفاسي لحظة طويلة، عيناي جاحظتان، ووجنتاي منتفختان بالهواء الذي أمنعه من الخروج. نار في رئتيّ، وعلى وشك الانفجار، حينها كنت أسترد أنفاسي. إزاء هذا الاخفاق، لم أكن أنجح في الوصول إلى الموت، فأستخلص انه شأن الله» (ص ١٠).

خيبة من الزوج والأولاد والعشيق تعيد بطلة الرواية إلى الصفر

ولعبة فاتحة صفوان مع الموت لا تتعدى أمنية تغلف توقها للخلاص الأبدي، تهرب إليها من خيباتها المتكررة، لكن التناقض يتحكم بهذه الأمنية، فكأنما الجلاد الذي يفترض به انهاء حياتها ببتر سريع وحاسم، قلب الأدوار وتفرغ لفرض هذه الحياة عليها، فما ان تقترب من موت أكيد، حتى يستنفر ليجذبها إلى براثن الحياة. وفي حركة معكوسة، يتبدى الموت كأنه الوضع الطبيعي الذي تعوقه استمرارية الحياة المفروضة، أو كأنه الجواب البديهي لكل الأسئلة التي تلهث الراوية للوصول إليها، ولا تصل، إذ يشكل وجودها شركاً لها، يتولد عنه تورطها الدائم في مآزق متلاحقة.

إلّا ان تأسيس النص على الرغبة الفاشلة في الموت لا يعيق فاتحة صفوان عن التفكير بالحياة وجعلها محور مساعيها، من هنا تؤطر فاتحة صفوان حياتها بشكل مغاير للمجتمع، فلا تتردد بين «ما ينبغي فعله» وبين «ما تريد فعله» لتجنح إلى وعورة ما تريد، واعية للعواقب، مستخفة بها، لذا تبرز قدرتها على امتصاص العقاب ما دام ثمناً لا بد من تسديده شرط الحصول على ما تريد. لذا تهرب لتعمل وتحصل على المال، وتهرب لتدرس وتحصل على المعرفة، وتهرب لتناضل وتحصل على حرية وطنها، وأخيراً تهرب لتتزوج وتحصل على «أناها» المهددة من قبل والدتها. والزواج كما تصر على طرحه فاتحة صفوان هو أهون الشرين، بدليل انه كسر الحاجز الذي يفصل لاوعيها عن ادراكها فطاف اللاوعي وأعاد صياغة تركيبة فكرها وبناء شخصيتها.

وانطلاقاً من الاشارات التي تقدمها الراوية يمكن تقسيم شخصيات الرواية إلى مجموعتين: المجموعة الأولى تضم الراوية والوطن والأب في دائرة مضطهدة على الدوام من قبل المجموعة الثانية التي تتألف من المحتل والأم والزوج. وفيما المجموعة الأولى محددة وثابتة لا تتغير، تبدو المجموعة الثانية ذات حدود مطاطة بحيث تستوعب بدائل متعددة، مادامت هذه البدائل تؤدي دورها في





كتب

الحلم والموت بعدان أساسيان في الرواية

اضطهاد المجموعة الأولى وارغامها على التقلص، إلى حد اختزال عناصرها، لتقتصر على الراوية وحدها بعد موت الأب وتغييب الوطن الذي لم يعد يلبي حاجة فاتحة صفوان إلى انسجامها مع أناها.

وفي تفحص لسمات «الأنا» على امتداد النص الروائي، نلاحظ التباساً حاداً بين الذكورة والأنوثة في تكوين فاتحة صفوان النفسي، فهي في طفولتها لم تمارس ألعاب الفتيات، ولم تحتمل تسريح شعرها، بل كانت تعشق ركوب الخيل والتشرد في البراري برفقة والدها، كما انها لم تقتنع بالبقاء في منزلها مع والدتها وشقيقاتها، بل سعت للعمل كخادمة في بيوت الفرنسيين، من أجل تأمين استقلالها المادي (رغم استيلاء والدتها في معظم الأحيان على أجرتها) وفي مراهقتها لم تقع في الحب كما يحدث لمعظم الصبايا، بل ظلت متعالية على المشاعر، نابذة للخيال، مكتفية بحشريتها لاكتشاف اللذة الجسدية الحسية، حتى ان استثارها لمظاهر أنوثتها لم يكن يهدف إلى أكثر من استفزاز مباشر للرجال يتوقف عند حدود البتر لأي تواصل عاطفي ممكن. وبعد زواجها فضلت العمل كأي رب عائلة يرفض مبدأ التقصير في واجباته.

إلّا ان الغريزة الأنثوية لا تفارق فاتحة صفوان، رغم كل المعطيات التي تفرض العكس، فاحساسها بجسدها وانجذابها إلى الجنس الآخر اتبعا نمطاً طبيعياً في التطور والتكامل. ولم تنمُ في دواخلها رغم كل الدلالات الذكورية في سلوكها أية ميول شاذة، بل هي حافظة على أنوثتها ورعتها بحرص مفرط، حتى انها استماتت لتعيد إلى وجهها ملامحه بعدما شوهها حادث السيارة الذي تعرضت له. ثم ان فشل علاقتها الزوجية لم يكن مرده بلادة احاسيسها كأنثى بقدر ما كان يرجع إلى معاناتها من نقصان الحنان لدى الشريك.

ربما هذا العطش إلى الحنان، يشكل مفتاح المأزق النفسية «للأنا» لدى فاتحة صفوان، ونلمس هذا الأمر حين تقرر فاتحة قطع علاقتها بعشيقها بعد محاولاتها العديدة الاحتفاظ به، لأنها اكتشفت انه كان ضنيناً عليها بعاطفته.

ربما ينبغي التوقف عند علاقة فاتحة صفوان الكاتبة برجل غير زوجها، من منطلق خصوصية هذه الراوية التي لم تتورع الكاتبة عن استخدام اسمها الحقيقي في نصها، ولم تحجم عن سرد ما يمكن ان يشكل صدمة للمتلقي، حين يربط بين ما يقرأ وبين شخصية الكاتبة ككائن موجود في الحقيقة، لا كاختراع لشخصية وهمية، ونسب الأفعال إليها. فهي حين تستعرض سيرتها الذاتية دون أي جهد للمواربة، وتطرح بدقة ووضوح علاقة خارج اطارها الأسري، دون ان تتردد أمام صفة الخيانة، بل تسلسل أحداث نصها بأسلوب ميكانيكي، فلا تتوقف عند ممنوعات مفترضة للحفاظ على مثالية صورتها لدى القارىء، كأنها لا تعبأ به أو هي لا تأخذه بعين الاعتبار، تدعوه إلى اكتشاف حقيقة الأمور المخالفة للظواهر، إذ ان البناء الخاص للرواية يفرض توريط الكاتبة من خلال ما تسببه للقارىء من صدمات، كأن هناك محاولة عفوية من قبلها لقلب مقاييس وقيم سائدة.

تبقى تجربة الهجرة ذات دلالات هامة في الرواية، فهي من جهة، تشير إلى الصعوبة التي واجهت الجزائريين عندما قُطع كيانهم عن الكيان الفرنسي (المحتل الأم)، واعداد الجزائريين المهاجرين إلى فرنسا تصب في هذا الاتجاه، كما ان تطعيم اللهجة الجزائرية المحلية بالكثير من المفردات الفرنسية يوضح صعوبة هذا الفطم، كذلك يبرز ضياع الجزائريين في تقوض حلمهم ببناء وطن حر وقوي، وعدم تفهم للمراحل التي يفترضها هذا البناء مباشرة بعد استقلالهم الوليد، خصوصاً في ظل الظروف الراهنة المخيبة والضاغطة على الوطن العربي ككل.

ومن جهة ثانية تشير هذه الهجرة بشكل خاص إلى الاستقلال الفعلي الذي تنشده فاتحة صفوان، كامرأة لم يمنحها واقع وطنها الاجتماعي ما يذكر من الخيارات، مما جعلها تلجأ إلى وطن بديل يتيح لها تقرير مصيرها كانسان، ويبيح لها طلب الطلاق والحصول عليه رغم ارادة الزوج، والانصراف إلى تأسيس أركان عائلتها ولو بعد مخاضات عنيفة، أثمرت في نهاية الأمر عن استغنائها عن الرجل في حياتها، ومتابعة سنواتها المتبقية رغم سلسلة الخسائر التي منيت بها، لتربح أخيراً أناها وتسدل الستارة على نصها موحية للقارىء انها وصلت إلى بر الأمان. □

روح المكان وأهله وأشياؤه

سليمان بختي

لا تأخذ تاج فتى الهيكل
شعر
شوقي أبي شقرا
دار الجديد. بيروت ١٩٩٢

■ يتابع الشاعر المبدع شوقي أبي شقرا في كتابه «لا تأخذ تاج فتى الهيكل» رصف عمارته الشعرية بالجديد والمدهش، ومتجهاً تالياً الى مداه الأقصى في لعبته الشعرية. وبرأيي أن كتاب «لا تأخذ تاج فتى الهيكل» هو الأكثر انتباء وقرباً وتواصلاً لعالم شوقي أبي شقرا في غنائيته الحادة وغناها وتنوعها والتي أفصحت عن ذاتها في «ماء الى حصان العائلة» ولكن تأكيداً مع اختلافات وفوارق فكرية وشعرية ولغوية.

وشعر شوقي أبي شقرا جوهر سمته الصدق، والبساطة، البساطة التي تستمد قوتها من عناصر كثيرة وأهمها شخصية الشاعر نفسه ومفهومه للغة والحياة، ونظرته للأشياء وعلاقته بالطفولة. وتحديداً في ذلك اللقاء الجميل مع الطبيعة ـ المكان وأهله ـ من بشر وشجر وكائنات. فهو لا يقطع مع طفولته ولا قريته ولا جذوره ولا لغته ولا ذكرياته ولا الأحداث الحية في عمره. لذلك هو بأصالته يتقدم

وبريادته يقول وبلغته يفصح . يذهب الى نبعه ـ النواة ـ الى القرية ويغرف حتى تمتلىء جراره ويذهب عميقاً ليطال الكلمات، ويمسح عنها الغبار، ويقدمها عروساً مجلوة في اطارها الشعري ودلالاتها الشعرية الجديدة، فكأنها تجيء من زمان القرية العتيق وتخترق أزمنة كثيرة لتعيد وصلاً في القصيدة. كلمات تكاد أن تنقرض يعيد الشاعر بعثها لتعبر معه عن أشياء كثيرة. كلمات لا يعرف معناها إلا من عاش في القرية وانغمس فيها: «الطاق، النعارة، الليوان، المندلون، جنطاس الطيون، الدغوش، الطنطور، بنديرة، الطنافس، الخلقين، القندول، الماعوس، الفرفحين، الوجاق، العفص، القطرون، جربندية، مداس، البقجة، الزلومة. . . الخ.

كلمات ومفردات تتخذ بين يدي الشاعر وفي مواقعها في النص الحالات والدلالات الجديدة والمثيرة والطريفة في التعبير عن مواقف أو ظروف أو صور. أو حين تمتزج مع الحالة المدينية من وحدة وضجر وضجيج وعلاقات مادية متشابكة زائفة. والشاعر يفاجىء قارئه بتزاوج الكلمات المختلف من أعماق القرية الى مشارف المدينة، وفي طريق يعرفُ الشاعر وحده معالمه والاتجاهات، فتجد المزج يتم في قصيدة واحدة وعبارة واحدة حتى بين المبيض ومغنية الأوبرا، وبين القجة والتروميت. وليس في ذلك افتعال ادهاش أو استنباط غرابة بل حصيلة تداعيات وسيل عبارة وصور وعين حادة النظر، خفيفة الالتقاط. يمزج أبي شقرا المكانين ـ القرية والمدينة ـ يسبح في خياله بحنان القرية وتفاصيلها، ولكنه ينطلق أحياناً من ردة فعل ومواقف وحالات، ومن منطلق العيش المديني وشوائكه والصعوبات. وهو يلعب لعبته التوافقية المختلفة إذ يغرز جذوره عميقاً في القرية ويمتد بأغصانه وأوراقه الى المدينة. ويعيد العلاقة عكسياً بمؤثرات الماء والهواء والشمس الى الجذور. ومن هنا يُفهم التطور والارتقاء والابداع في شعريته، ومن خلال هذه الجدلية، فلا سوريالية تسقط أشكالها على شعره، ولا ذاتية تقفل الباب خلفها على عالم مغلق معزول، ولا غموض الى حد الابهام العدمي.

وفي الكثير من قصائده لا يقدم الشاعر الانسان حالة مجردة بل يضعه في الاطار ـ المكان ـ وفي النبات والجماد وكائنات الطبيعة، ويضع نفسه في قلب المعاني كما يقول بارت ـ وما لقطته العين في حركة الفعل والسفر في الأشياء ولذلك تكر في قصيدته مشاهد وأسماء النبات والحيوان ومفردات المكان، الأشياء والتفاصيل: القجة، التنور، البخور، المرطبان، جرن، القادومية، بيضة القن، العرزال، قرعة المتي، مسند القش، مجوز الراعي، مداس، الطاحونة، مجة الأوف، المسكبة، البابور، الموقدة، شوكة الحقلة، المعصرة، العريشة، العصرونية، سطل الحليب، الصاج، مذراة، النضوة، الطبلية، البساط، المهوار، قنطرة، العريشة، القنديل، الغربال، ابريق، القاورما، القفطان، سنديان، الخلخال، سنكة، الصحارة، زيت الخروع، حبة المسك، كبش القرنفل، الفخارة، السراج. . . الخ.

من أشياء الطبيعة يغرف الشاعر، الأشياء المتحولة، ومن الطفولة، أول وقوع النظرة على الأشياء في دهشة الاكتشاف، ومن حرارة الارهاف الشعري، وكل ذلك ببنائية وأسلوبية تشق طريقها الخاص في القصيدة الحديثة:

«سننجز القصيدة
بنور الكشافة
ونجرح العهد»
(ص ٢٥)

وماذا ينبض كثيراً في القصيدة الجديدة؟ عصب القرية لا يخفي نبضه في القصيدة ولا يأخذ مداه فقط في الأشياء، وإنما يحمل وهذا الأهم الذاكرة الشعورية ـ الجماعية للقرية بناسها وتعابيرهم وجملهم المحملة بكل الثقل الشعبي المقطوف في كلمات. ولذلك ترى الى مطالعه في القصائد تبدأ بمثل هذا الاقتطاف واللقطات تنساب عند الخاطر والخيال، يقول:

من الطبيعة يغرف الشاعر الأشياء المتحولة ومن الطفولة دهشة الاكتشاف

«طارت الناعوسة»
(ص ٣٤)

أو

«رطبة قعدة الصخرة»
(ص ٣١)

أو

«صالح يدعس شربين الموتى»
(ص ٩٣)

ومازجاً بذلك الفصحى بالعامية بطريقة عفوية هادئة لا لبس فيها ولا هجين. فتجد الكلمات تطابق التعبير في اقتطافها من زخم الناس وذاكرتهم مثل: «يتفركش، تخرمش السهر، تبحش المنزل، يحرتق اليابس، تتكعزل الجارية. . . قومي يا تقبريني». يشيلها الشاعر بأصابعه المرهفة من فم الجماعة ويضعها بترابها في القصيدة، عبر دقة في التعبير عن لحظة ما في مجريات عيشهم. وكأنه بالعامية ـ بالكلمات التي يحملها من مصدرها الأول، التربة الأولى، يرد الى الشعر مهمته الحقيقية وهي تصويبه للكلام على ما يقول مالارميه.

وإذ يفعل يعيد أيضاً النضارة الى الكلام، والألق الذي ذاب في الخطابة والطرق





يذكرنا شعر أبي شقرا بطفولة هاربة منا

المكرور، والى اللغة آفاقاً جديدة. وعبر لعبة بسيطة تتخطى مجرد الادهاش والمفاجأة والصدفة بل في وضع القارىء والمتلقي في المفترق الصعب بين الواقع والخيال. المعنى البعيد في قريب الكلام. والشكل المختلف في قريب المعنى. حين يقول:

«يزيزق ورق نقولاتنا»

(ص ٥٩)

أو

«نقرقش دلال الأيدي»

(ص ٥٨)

أو

«أسنان موسى آكل الكوسا»

(ص ٦٥)

ويصيب بالتباس جميل أكثر من عصفور بحجر واحد. الى ذلك، يصفّي الشاعر قصيدته، ويكتب بلغة مقطرة، وعلى طريقته يمد جملة في القصيدة حتى تبدو القصيدة وكأنها قصيدة عبارة واحدة، أو صورة واحدة تضج بأبعاد مختلفة ملونة ومكثفة كقوله مثلاً:

«العتمة طوابق الأرضي شوكي»

(ص ٩)

أو

«يا ظلال مسكبة البلكون»

(ص ٤٥)

أو حين يعلن عن الحضور:

«أبي قرصة الخد»

أو الغياب في قساوة حضوره «حبة الزمهرير»

«رفاقي الأثلام حراب الشتلة والأفكار»

«أيامي الحصى وصينية الزؤان»

. . . «نحك الشحتار لنبصر الأرض»

أو «لنتمر حورية المأساة»

(ص ٥٠)

كيف يتزاوج المعنى والمبنى بلقاء غريب؟ ومن ثم تنتقل الصورة ـ العين الى مشهد في القرية أمام صينية الزؤان لينقي الشاعر أيامه ويفاضلها مع الحصى. والشعر يصير مادة ايحاء واشارات، الشعر الخاضع لتأويلات خاصة قد لا يكون للشاعر فيها شيء سوى انه جمعها ونفضها بين أصابعه. غير أن الشاعر هنا يتقن لعبته على مستويات عدة فيغربل ويصفي في البناء فلا زائد أو نافل من الكلام ولا أثقال بلاغة ولا صنعة تقتل عفوية ولا أداة تشبيه ولا التفاف لخلق الصورة بل ترى الصورة تقوم مقام الكلام الشعري فإذا أنت أمام عناقيد الصور إذا ما رفعتها في الشمس ـ شمس القصيدة تلألأت بأحلى من خزانة الجوهرجي وشعشعت:

«غيمة على القصب
على الزارعين والفندق
حرارتي تحمص البن
عيناي السهر
مشمش يقع، تلمني الأرض
والأرنب الذي يخطب الفتاة الشاردة
والسيدة انحنت، ضربت
قفاي
أأنت معلمتي؟»

(ص ١٧)

يعطي الشاعر من طفولته الصور والألعاب والذكريات مخبأة بين السطور:

«نسلق بيضة في الحرام
ندفن البطاطا
في الرماد»

(ص ١١)

أو يظهر أحياناً وكأن الشاعر يترك لنفسه الانطلاق في التداعي المثير للصور، وتروح الأشياء تتساقط في سلة الشاعر، في حضن القصيدة، صورة من هنا الطفولة، ومن هناك الضرورة، وملامح القرية والطبيعة وأشياء العمل، وتكتمل اللوحة. «ويصير الشعر محركاً للذهن في دفعه على تصور مختلف التشكيلات غير المتوقعة» على ما يقول فاليري ويضيف: «ويصير للشعر عندها قدرة فائقة على تطويع الكلمات العادية تمتد الى لانهاية من الايحاءات عن طريق التحكم بانسجام وتراكيب الجمل داخل القصيدة. هذه بالذات هي مهمة كل شعر صاف»، وهذا تماماً ما يفعله شوقي أبي شقرا في قصيدته ومضيفاً اليها بالطبع خصوصيته الحادة وعالمه المتميز.

والسؤال: من أين يجيء شعره؟ يجيء من الطبيعة، من تحولاتها واكتشافاتها، الالفة والاحتضان، وخصوصاً في نطاقها المكاني، البيئي (الجبل). ولذلك ترى الأشياء والكائنات الموجودة في هذا النطاق وفي مرجعيته تصطف في القصيدة أو تكر في خيط طويل بعفوية وتلقائية، ومن خزين مشاهدات العين، وتراكم لحظات التعامل الأولى، أشجار ونبات وحبوب وثمار: الأرض شوكي، الزيزفون، النعناع، الأقحوانة، الفتنة والياسمين، الجوزة، الشربين، الخزامى، السنديانة، التوتة، الكرمة، العليقة، الكبوش، المنتور، الفل، الصنوبر، البنفسج، الزنزلخت، الهندباء، الركا، الصفصافة، الزعرور، السعفة، اللوزة، البلوطة، السنابل، الفلة، القمح، القصب، الخروبة، عجو الزيتون، الباذنجانة، الخسة، الملفوفة، الكوسا، الثوم، البصل، فجل، بقدونس، بطاطا، ليمون، المشمش، النخلة، الزبيب، التين العصفوري، الترمسة، العدس، البرغل، الحمص، البن، البهار، السماق، الأفيون. . . إلخ.

وأيضاً في الحيوانات وكائنات الطبيعة: الصفراية، غنمات، قطيع، الوعول، الزرقطة، القرقور، العصافير، دبور، نمر، سلطعون، جمل، البجع، الغراب، الدجاج، بطة، سمك، مهرة، نحلة، عنكبوت، النورس، حوت، سرطان، حصان، خلد، زرافة، سقاية، الحمار، بوبانة، الدوري، فأرة، حية، البومة، الحوت، عنكبوت، ذبابة، هدهد، عث، خنزير، تمساح، سنجاب، أبوزريق، فراشة، الفيل، الفهد، الوطواط، العنزة، كلب، ضفدعة، سيبانة، دودة، الفري، زيز، صرصار، صوص، قطة، بغلة، جرذ، كلب، خروف، . . . الخ.

هذا كتاب يحتفل بالطبيعة، بالأرض، وبالشعر حين يوسع رؤاه نحو مطارح جديدة. ويحتفل أيضاً بالذات الشاعرة حين تجد نفسها في قلب الأشياء ومعانيها. وإلى حد يحس فيه القارىء وكأن الشاعر يكاد يلغي المسافة بين الشعر والطبيعة. أو لعله يعيد للطبيعة الاعتبار في العلاقة مع الشعر. والأحلى أن الشاعر لا يكتفي بذكر الأشياء بل يضعها في إطارها ودلالتها، وينكش اسمها المحلي.

هذا الشعر ينقلنا الى المكان الأول بالحواس والأحاسيس، ويذكرنا بارتعاش الألوان وبهائها لحظة تشكيلها الأول، ويذكرنا بطفولة هاربة منا، وبمكان هو بين العين والجفن غياب مكان. وشوقي أبي شقرا هو الشاعر الأكثر التصاقاً بهذه الأجواء وهنا سر أصالته، والأكثر مغامرة في لعبته الشعرية في

الحداثة، لأنه يتطور من داخل[1]، ولأنه متأكد وواثق من جذوره والمكان والتواصل عميقاً وبعيداً في رؤيته ولا تحرجه حدود أو قيود أو ضوابط:

«ملأى بأوراقي حديقة السهاد
ضفتاي وحل الغلط، ورم الدبور
والعطر أزعر يركض الى بيتي
معي الفحمة تحبني، تطفىء البخور
والسكوت تنكة المنتور
والذبول
وجدتي شمس
تبطح المبرومة
شرشف قمر الدين»

(ص ٨٦)

يعيد الشاعر مزج الأفكار والصور في كيمياء جديدة فتظهر ببعدها المختلف وكأنها للمرة الأولى والأخيرة تجتمع في النص في مثل أبعادها المتمايزة. يمزج غرابة التشبيه بفكرة عميقة، بجملة سلسة بسيطة. علاقات جديدة متداخلة تنشىء القصيدة. وخلف هذه السروج تشمخ القرية ـ الأرض ـ الجذور ـ القيم ـ والمكان يعود اليها وينهل من خزانها الوسيع أو يصب، الى الطفولة بدايات علاقات واكتشاف عالم. فمثل الزارع والفلاح يرش في قصيدته مشاهد الطفولة، غياب الوالد، ذكرى الجدة، تذكر اللحظات، أشياء الحاضر، والكلام إذا ورد فهو للبحث عن صور وايجادها ثم تذريتها في النص كما رذاذ الموج في فسحة الشاطىء. ودون أن يتوقف عن مزجها بالغوامض والومضات العابرة في المسافة الزمنية والمكانية التي اسمها حياة.

ودائماً القول الشعري في جرأته وفرادته لا يعدم وصلاً بالضمير الجماعي محتضناً حريته واتساعه وألفته في مثل انشودة فوق تلال القرى:

«عندنا الحرف، ريف البال، أذرع الغنى
عندنا الغيمة والشجرة
والحفيفة ريشة البقاء
تغط على اللبنة،
والهندباء عزاء التراب
والركا تدعس المرارة تنين الماء
ظفر الفقر»

(ص ٧٤)

يوائم الشاعر في قصيدته بين عالمين: عالم القرية (عامية اللغة) وعالم المدينة (التجربة والحالات ـ فصحى اللغة) وينجح في الشكل والمضمون. لأنه من الجذور ينطلق وغايته ايجاد لحظة توازن وانسجام. المواءمة الصعبة والمستحيلة بين التراث والمعاصرة، التقنية والروح، الأصالة والابداع. ينجح الشاعر في عبور ذلك المركب الصعب لأنه يتعامل مع النقيضين بعلاقة تجاذبية تفاعلية انشاقية يستشف فيها الشاعر روح المكان وأهله والأشياء. وإذا ما غامر الشاعر تقنياً في بناء القصيدة وشكلها فلأن ذلك أصبح مرادفاً لعصر يتسم بالتحول وانعكس ذلك على الشعر اختزالاً وشهوية وغموضاً وعلاقات متداخلة ـ متناقضة واستنباط صور غريزية متكاثفة تتلاحق كمثل ضربات الألوان، ثم تتشكل مع الاحساس وتتوحد وتنفصل مبقية على حركة نابضة وجواً مهيمناً في الكتابة الشعرية. لذلك، ربما، يثير شوقي أبي شقرا هذه الاشكالية في خطاب الشعر الحديث وهذه الحدة الغامضة إزاء أعماله. ولكن الغريب حقاً توهجه ولمعانه في كل عمل شعري ابداعي يقوم به، رغم اختلاف المراحل وتغير الظروف وارفضاض الطفرات.

يعيد الشاعر مزج الأفكار والصور في كيمياء جديدة

وأخيراً، يختم الشاعر كتابه بهذا المقطع من قصيدة «البطل» ويقول:

«يسحب المسدس رأسه
من مفازة الجارور
وسرداب القصر
يحرر الأصابع الدبقة
إذن تناثري
يا مدينة الرواية»

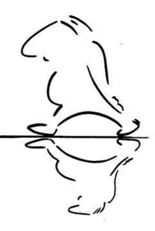
(ص ١١٥ ـ ١١٦)

يمارس الشاعر هنا انتقاماً (مهد له حتى فجره في قصيدته الأخيرة) من المدينة، من عالمها المغلق، علاقاتها المزيفة المتشابكة، الوجوه المتعبة والضجر، والأصابع الدبقة. وفي انتقامه البريء يبقى في قلبه جذوة النقاء الذي تشعله القرية ـ عالمها المفتوح، حضنها الدافىء، أفقها المتسع دوماً نحو الهناء والخير والبركة. وذلك لأن الشاعر يطل على القرية كمن يطل على الأم بحنان ونضارة شهية، نضارة الطفولة التي لا تشيخ لأنها امتزجت بوعي طفولي مرهف وعميق ومتوازن مع الأشياء والآخرين، وخصوصاً أشياء الطبيعة. ولعل صدمة الشاعر أنه يحاول أن تظل اطلالته نفسها على المدينة ولكن... ولكن خلاف ذلك قدح الشرارة. بهذا المقطع الأخير يعيد شوقي الضوء من جديد الى أول الكلام، الى أهميته وصدقه وضرورته، معلناً موقفه وايمانه ودرب خلاصه بالقرية والشعر والفن وفي مواجهة كل العلاقات الشائكة والوعرة «المفازة» والمعقدة في مدينة الرواية.

دعوة منسجمة مع الذات والطفولة والأصالة وبهاء المكان. وحلم بالعودة الى البدايات البريئة الفائضة الصافية الغافية بهناءة، علها تنقذنا وتحررنا. □

(١) في حديث للشاعر الراحل يوسف الخال.





استباحة المحرّم

رد على نص نوستالجيا لمحمد طوبي في العدد ٤٦ نيسان/ابريل ١٩٩٢

سامي محمد اسكندراني
تونس

■ نوستالجيا هو نص (شعري) مركب من خمس عشرة فقرة، كل فقرة يستهلها الشاعر محمد الطوبي بجملة «أسافر أو لا أسافر. . .» وينهيها بلفظة تحتوي على رويّ القاف.

وقد اقتصرت قراءتنا على الفقرة الأولى، وهي كالآتي: «أسافر أو لا أسافر. . ذاكرتي جدول لجارح لا يسرّح نخلة نسيانه الهاجرية إلاَّ لأغنية مسّدت جسد الريح وقت الغواية كل النهارات ايقاعها خبب مُسرف في مدار الأرق».

سنحاول انطلاقاً من مقولة ابن عربي الشيخ الأكبر: «المعاني في انتاج العلوم انما هي مقدمتان تنكح احداهما الأخرى بالمفرد الواحد الذي يتكرر فيما هو الرابط وهو النكاح والنتيجة التي تصدر بينهما هي المطلوبة» (الفتوحات المكية)، وعلى ضوء المطلوب أي الغائب الذي هو نتيجة العلاقة، العلاقة المحرمة، العلاقة التي يؤسسها النكاح الذي يقوم أو يحضر بموجب مقدمتين ـ ووجود المقدمتين يحيلني إلى السؤال التالي، هل ان الشيخ الأكبر يحيلنا على المنطق التقليدي أي الصوري وتحديد المقدمة من منطلق الاستدلال L'inférence الذي هو استنتاج قضية من قضية واحدة أو عدة قضايا تلزم عنها بالضرورة لوجود علاقة منطقية في ما بينهما، وهذا الاستنتاج لا يخرج عن كونه كيان المقدمة الكبرى، أم ان ابن عربي يحيلنا إلى تقويض هذا المعطى الدلالي بموجب فعل النكاح الذي يستوجب حضور مقدمتين مختلفتين جسداً وكياناً؟

وهذا ما أظنه فاعله لأن النتيجة هي ولادة موجبها النكاح، أي ان النتيجة ليست رهينة الاختلاف في حد ذاته بل في فاعلية الاختلاف داخل طقس اللذة المشبعة بتصادم الجذب والنبذ أحياناً. فالنكاح هو المشروع المعبر به ضمنياً في الآخر الذي هو النتيجة، فالنتيجة هي ذاك المغيّب الذي يشتكي دوماً حضوره المغيّب إلا في المفرد الواحد. ومن هنا نستنتج ان النتيجة هي دوماً نقض لحضورها وبالتالي دعوة إلى قراءة المغيّب الذي يفتقد دوماً إلى المفرد الواحد أي النكاح.

فقراءة المغيّب داخل استراتيجية النكاح هي دعوة إلى إرساء خطاب جديد يحيلنا إلى تحديد مشروعية الولوج إلى بنية القصيدة الحديثة التي لا تفتقر إلى قراءة. فالمعطى الذي تبنيه هو معطى خاص لا يفتقر إلى منهج ولا إلى اداة ولا إلى رؤية. . بل انها مركب يبني مشروعيته ضمن أبجديات القراءة التي يحددها النص المكتوب قبل الولادة وبعد الولادة، انه مجموعة من العلاقات التي تؤسس كيانها خارج النص وداخل النص. هذه العلاقات نتيجة الوجود السابق لمقدمتين لا يحدد مشروعيتها إلاَّ إطار المعطى النكاحي الذي يسهم في بلورة رؤية جديدة سواء على مستوى اللغة أو المنهج والأساليب البلاغية أو المناخ الذي يصنع تركيبة طقوسه في ضوء المحرّم الغائب.

وسنحاول بلورة هذه الرؤية من خلال معطى المفرد الواحد النكاح: ان نحدد المقدمتين ـ المفرد الواحد، والنتيجة أي المطلوب ومدى توافق المطلوب للطقس والمناخ النكاحي، وهذا عبر قراءة خربشية لنص نوستالجيا لمحمد طوبي.

والخربشة لغة من افساد العمل والكتابة ونحوهما، إي الإفساد والتشويش ونحن لا نعمل إلاَّ في ظل إقلاق القارىء والنص وزعزعة صنمية الرؤية.

نوستالجيا العنوان. . هو المطلوب الذي يشتكي دوماً حضوره المغيّب إلاَّ من المفرد الواحد، فالمطلوب هو حاضر ومغيّب، حاضر كوجود عيني، انفصاله عن المفرد الواحد يحيلني إلى لفظة تحدد مشروعيتها بانفصاله عن النص الحي، أي المفرد الواحد الذي يتكرر فيما هو الرابط وهو النكاح.

هذا العنوان في ضوء رسمه على البياض لا يعني وجود الشيء الكثير. إن أي وسيلة أخرى، قاموس، صديق، عامل خارجي. . تستطيع ان تفرغ لي كيانه حيث يصبح لفظة تفتقر لوجودها لافتقارها إلى شيء آخر. فنوستالجيا تغدو كياناً لا يفتح على داخله بقدر ما هو صوت افتقر للبياض ليأخذ حيّزاً داخل مشروعية الحرف الميت. إن نوستالجيا في هذا البعد الأول هو صوت مقنّن ببعد آخر (خارجي)، فالقراءة التي هي وسيلة تبطل حضور المطلوب وبالتالي بطلان النتيجة، فالنتيجة أي المطلوب هي باطلة خارج الحيز الذي بتكرر فيما هو الرابط أي النكاح.

إذن، كل الدلالات التي تكتسبها نوستالجيا من الفعل الخارجي التي تفضي إلى معنى محدد قاموسي او اصطلاحي هي حضور ميت داخل جسد العنوان. لذا تعمل الخربشة على سلخ النتيجة أي المطلوب وتفريغه من أطر دلالية قد تعمل على تزييف وتشويش المغيّب، لذا تعتبر العنوان في بعده الأول هيكلاً عظمياً، مجرد تصويت يفتقر إلى لغته لا إلى لغة، والفرق بين لغة واللغة في البعد الأول لأني استطيع ان أقرأ نوستالجيا من حيزها الخارجي الذي يكفيني

ويساعدني على الاستيعاب أي التقبّل، وهذا التقبل يفرغ فيّ شيئاً من الرضى أي حصول الغاية وبالتالي من عناء القراءة.

فنوستالجيا في بعدها الأول هي عائق ابستمولوجي تحدده فاشية اللغة، فنوستالجيا هي حضور مغيّب يفتقر إلى الجسد الروح أو الروح الجسد الذي هو جسم يجد كياناً يحدد مساحة تتناسل فيها اللفظة لتعطي مرسوماً جديداً في اللغة، لغة تستبيح المحرم لأنها وليدته.

إن الذي يقبض على ناصية العنوان هي الكتابة، الكتابة المكاشفة التي تكاشف ذاتها من خلال النكاح ـ هذا الفعل الفاعل الذي هو وجود سابق للفعل ـ إنه القوة المغيّبة في حضور المقدمتين. مقدمتان تؤسسان ظهور النكاح نتيجة فعله المغيّب فيهما. إن المفرد الواحد والرابط يضفي على المقدمتين تشابهاً تاماً واختلافاً تاماً فأنت لا تستطيع ان تحدد أياً من المقدمتين الفاعل والمفعول به لأنهما جسدا الرابط الذي يعطي لمشهدية التكرر حوار اللذة ولذة الحوار. ولتحديد المقدمتين علينا ان نلج النص كفعل حاضر في ذاته ومن ذاته التي هي الرابط الذي يرسم لنا حدود الأجسام في انصهارها التام واللذيذ، جسد النص، واحد ومنفصم يعيش حدوداً تقيله من خارج النص إلى داخل النص، حيث يلبي في دخوله انشطاراً إلى مستويين مستوى يحقق فيه الرؤية ومستوى يحقق فيه الغياب.

إن الذي لا تعيه هو بداية الخطاب. فالنص في الفقرة الأولى يلده المكان ـ المكان المختلف ـ المكان المشروط بمعطاه حيث تفقد اللغة علائقها تذعن إلى سلطة تشكل وتتشكل، تشكل علاقات من بنى جسد يتصدع لتحتويه العبارة، عبارة لها حيز للبوح، العبارة هي المكان الذي تدفن فيه، وهذا ما نلاحظه في مستوى الجملة الأولى (أسافر أو لا أسافر). إن النص أو جسد الخطاب يوهمك بالحركة وبالفاعل الذي هو غائب في الفعل، غير ان أداة العطف «أو» التي تفيد هنا الاختيار تنفي فعل السفر أي تشلّ عملياً الحركة لتلغي وجود الفاعل بنفي فعله مُرَكِّب الحركة بأداة النفي («اللام» و «أو» هنا على قدر ما تحيلنا في المستوى الأول على الاختيار إلّا انها ترغمنا على قبول شروط المستوى الثاني الذي هو الشلل الكلي فـ «أو» هنا كيان من مستوى آخر يقلب مستوى الحركة إلى مستوى السكون، وكأن الجملة الفعلية أصبحت ذات حيز سكوني أي كأن الجملة الفعلية غدت مقبرة كياناً بلا موجود. وهذه الجملة تتكرر ١٥ مرة وفي كل مرة تُفتح بؤر للغواية، ان المكان في هذه الجملة وليد السكونية الناجمة عن اشلال الحركة، فغياب المدعو بالسفر. فالمكان هو وليد لجسدين اللذين هما المسافر والسفر الذي يقطع بانجاز مسافة بغية غاية محددة سلفاً، وهذا المكان ان كان وليداً لهذا المعطى فهو مفتقر بطبيعته لطبيعة المكان الحيز. هذا المكان إذن هو كيان انسلخ عن الحركة المولودة عن صاحبها فهو حيز لم يفصح عن ولادته بعد رغم وجوده كمؤشر لمكان. لذا جاءت الجملة الثانية للفقرة الأولى خبرية «ذاكرتي جدول جارح» ما نستخلصه ان المكان جيء به من حيث الإسم، من حيث وجود غير محدد عبر الشكل، هذا المكان من مستوى آخر تبنيه طبيعة الجسد المغيّب التي تتأصل في الغياب لتحدد من خلال العلاقات حدود الشكل الجسد الذي ندركه ولا نراه، نعيه ولا نتحسسه، انه الحي الذي لا يتحدد إلّا بسواه، فالذاكرة هنا حين تضاف إليها (ي) هذا الضمير المتصل الذي يفيد النسبة هو تأكيد وتدعيم لوجود غير المرئي، هذا الغائب الحاضر بموجب نسبته إلى غيره الذي هو هو في الوقت نفسه حيث تعجز عن تحديد الكل من الجزء في ظل الحالة.

فالذاكرة المكان هو جدول جارح، وحين نحاول ان نستدعي العلاقة بين ـ الأنا ـ الذاكرة ـ الجدول ـ الجارح فإن العلاقة لا تستجيب لبنائها، لذا يجب علينا تحديد العنصر المشفّر ـ والمشفّر هو الذي يخضع لوجود صفة أو حالة مشتركة بين مختلف بنيات الألفاظ المركبة للجملة. لذا سنحاول تفكيك بنيات الجملة، والتفكيك لا يعني غياب الرابط، لأن الرابط ليس العلاقة فقط بل هو القوة المغيّبة في حضور المقدمتين فالجملة في مستواها الأول اتخذت مضموناً دلالياً بشكل كياناً غير مألوف. ذاكرتي جدول جارح.. نفكك أنا ذاكرة جدول جارح ولتحديد المشفّر مع العلم ان المشفّر في التفكيك يظل خاضعاً لطبيعة البنيات في الجملة الأصل، أي المشفّر ذو طبيعة انفصامية، ولتحديده علينا ان نبحث عن اللفظة التي تتسّم بأكثر شراكة بين باقي الألفاظ.

لنبدأ باللفظة الأولى «أنا» ضمير المتكلم! هذا الضمير الذي يعود على المتكلم، لذا أجيء بالعامل المشترك الذي هو الصفات أو الأشكال التي تتواجد ضمن البنى الأخرى. فالذاكرة هي خزان خصب ومرن للمعلومات تمتاز بالحيوية المتمثلة في الاستيعاب والتسليم... حركة دائمة. هذا المتكلم حاضر وغائب: حاضر كضمير متصل أي أضيف إلى لفظة ما ليتحدد بموجب طبيعة اللفظة. لذا فهو غائب لأني لا أستطيع ان أحيله إلى شكل، أي بوسعي أن أرده إلى أي شكل أريد، وان أصفه بما أريد فهو وجود هلامي ينتظر التجسم. فالرابط هو فعل متقدم ومتأخر، إنه الحركة التي تأسر هذا المغيّب، فالمتكلم هو عجينة تتشكل بموجب الألفاظ الآتية حسب طبيعة العلاقات.

أما إذا رجعنا إلى الذاكرة فالذاكرة أيضاً وجود ومعطى لا أدركه إلّا من خلال وظيفته، فهي تعرّف على انها خزان رهيب للمعلومات وحركة لا تهدأ على الاستيعاب والتسليم، فكيانها نسيج وظيفي، لذا فهي مكان تحدد بالوظيفة وشكّل بمرسوم الوظيفة. ولفظة جارح هي اسم فاعل تفيد ان أحداً قام بفعل اتصف به وهي صفة ملازمة لفاعل الفعل يعني ان وظيفة الفاعل تؤخذ من طبيعة الفعل الذي هو (جرح) وفعل (جرح) هذا يفتقر لخصوصية الجراحة دون الجرح لأن «جرح، جارح، جرحاً» هي المعطى الحقيقي أو الحقل الدلالي الذي يغيب داخل أحادية الألفاظ، فلفظة (جُرحٌ) أو (جارحٌ) أو (جرح) هي بنية واحدة لدلالات مشتركة:

ـ فعل (جرح).. يحيلك على وجود جُرح بسبب تنشأ عنه غاية.

ـ (جارح).. لا يحيلك على وجود الجرح بل على أداة.

ـ (جُرح).. يحيلك على المشاركة من أجل تحديد الغاية.. أي الظهور.

فالجارح هو وجود تحدده الأداة المفتقرة إلى صياغة.

أما لفظة جدول فهي وجود عيني يحدد لك الشكل، هذا الشكل الذي يحتويك لتحدد له هندسيته في ضوء معطاه، فالجدول لغة: النهر الصغير، وهذا يحيلك لتسأل عن طبيعته ووظيفته، فالجدول، هو شقّ على سطح الأرض دائم الجريان والسيلان لتفرعه عن النهر، ووظيفته حصر المياه وتخصيب الأرض، وهذا ما يعيدني لأسأل عن مدى العلاقة التي تؤسسها الشراكة في الجسد اللغوي وعن مدى الدلالة التي تؤسس كياناً خارج الوعي أي خارج فاشية اللغة، لذا أجدني مجبراً على اعادة الجملة الثانية لأستخلص المشفّر الذي يساعدني على تشكيل الأنا ضمن ابستيمية الذاكرة والجدول والجارح.

الجدول لا يضيف لنا شيئاً جديداً عن معطى الذاكرة إلّا الشكل + الحركة الدائمة، مع انه خزان خصب مرن للمياه يمتاز بحيوية متمثلة في السيلان.

الجارح يفيد ان أحداً قام بفعل اتصف به، هذه الصفة منتزعة عن الاسم الذي هو الجرح، والجرح هو أثر على مستوى الجلد يزيد أو يقل عمقاً وطولاً بواسطة أداة ما يؤدي إلى سيلان الدم. حركة داخل شق مستوحاة بفعل، ومن خلال هذه المقاربة السيميائية نستنتج ان الجدول هو المشفّر الذي يساعدنا على تحديد شكل الأنا ضمن العلاقات البنائية الأخرى.

فالأنا في مستواه الأول هو ذاك الضمير المتصل (ي) المضاف إلى الذاكرة. والذي أضيفت إليه الذاكرة ان لم يكن وليدها فهو مشترك في خصوصية ما يحدده وجوب الاضافة. إذن، على الأنا تلبية الحركة فيه على



الأقل الحركة المولدة. فمن خصوصية الذاكرة تلبية الحركة بفعل مؤشر داخلي أو خارجي، فهي شريط على أهبة الدوران، ومن خصائص الشريط Bande حدث وأداة. وهذا ما يعيدني لأسأل ما طبيعة الاضافة؟ وما علاقة المضاف بالمضاف إليه بين لفظتين اسميتين؟ وأين يكمن التطابق والتوافق والاختلاف؟ ولماذا المتكلم المتمثل في الضمير يحيلك على الكل؟ ولماذا يغدو الجزء محدد طبيعة (الكل) أو المصدر؟

إن هذا التعاقب أساسه البنية الدلالية، ان الشريط كأداة هو تأسيس لحدث يصيغ احداثاً لم تمتلك صاحبها أي قاهرها.

أما الشريط كحدث فهو كينونة تلبي الانفتاح أي المدى الذي يغرق فيه صاحبه، ان الحدث هو الرؤية تاريخ بأبعاده الثلاثية لا يتبرأ منها الصانع لأنه هو في جميع المستويات رغم ان الجسد هو أساس الاختلاف، فالمضاف إليه هو اسم نسب إليه اسم سابق ليتعرف السابق باللاحق أو يتخصص به: مثل قصيدة محمد ـ فالقصيدة تخصصت بمحمد وامرأة الأمير ـ المرأة تعرفت بالأمير. إلّا ان في مثالنا ذاكرتـ (ي) التعرف والتخصص هما أداتان لا تزيدان إلّا تشويشاً لأن التعرف والتخصص من طبيعة القراءة الخارجية التي تقتضي الجواب المحدد شكلاً ومضموناً، فقصيدة محمد أو قصيدتي تفترض بل تحدد بسابق الانذار ان الياء ضمير المتكلم يحيلك إلى جنسه الذي يحدد بموجب الكلام داخل شجرة فرفوريوس ـ المتكلم في الأجناس الحية هو الانسان. والإنسان حيوان متكلم ولفظة متكلم هي التي تحصر الانسان داخل تعريف جامع مانع. فالتخصيص والتعريف في القراءة السلطوية هما بنيتان محددتان سلفاً هما معطيان يكتسبان وجوديهما من الخارج. والخارج هو عائق ابستمولوجي في ظل القراءة التالية لأن ضمير المتكلم في ذاكرتي لم يتحدد لأنه فاقد الشكل لاتصافه بمعطاه الذي هو من طبيعة الذاكرة التي يتحدد وجودها من طبيعة وظيفتها، فالمضاف إليه هو اسم نسب له اسم سابق ليتعرف السابق باللاحق أو يتخصص به من حيث انه كيان وظيفي يؤسس شكلاً مفقوداً مما يلغيه عن الأجناس. إن التوافق والتطابق والاختلاف يحددها المشفّر الذي هو الجدول الذي يحدد شكل المتكلم الذي هو الأنا الغائب من طبيعة الذاكرة التي يخبر عنها الجدول كشكل ضمني، فالذاكرة شكلاً هي شريط Bande والجدول هو الشق الممتد على وجه الأرض، فالجدول ان كان فرعاً من النهر فالذاكرة تكون جدولاً جارحاً. فالأنا هو النهر في مستواه الرمز الذي يتسع ليضيق. فالذاكرة هي جزء من الأنا كالجدول جزء من النهر، إلّا ان هذه الذاكرة جارحة لذاك يصبح تشبيهاً بليغاً للذاكرة والجارح صفة لها. وهذا الاستنتاج يؤكد ان الطوبي يبني الجملة الخبرية بناء حركياً، فالأنا حركي بطبيعته، الذاكرة حركية ثانية، الجدول حركية ثالثة الجارح حركية رابعة فالجملة سائلة بمقتضى علائقية البنيات ووظائفها.

هذا السيلان الجارح كيان استبدادي وظيفي شرطي أساسي هو المشاركة حيث يستقل ليؤسس حقلاً دلالياً يضيق في مداه ليتسع. وبما ان السيلان جارح فإنه يحيل النهر إلى جرح والذاكرة إلى دم والجدول إلى أداة فاعل، إلّا ان هذا الفاعل «لا يسرّح نخلة نسيانه الهاجرية إلّا لأغنية مسّدت جسد الريح وقت الغواية». إن هذا النص المشروط بجواب يخرجنا من علائقية المكان إلى علائقية الزمن. فهذا النفي المشروط هو الذي يعيق فعل السيلان ليبقي على خصائص الجملة الخبرية في مستواها الأول السكوني لذا جاء بـ (لا) النفي كحاجز أو عائق لفعل السيلان، فأنت تلاحظه رغم وجود كل العوامل والمكونات الطبيعية للسيلان.

إن السيلان في طور الانجاز حدث قائم خارج الاطار الذي هو الأغنية وكأن السكون ليس وليد الجملة الخبرية بل وليد افتقار العنصر المولد أو القادح الذي هو الأغنية الآخر الحاضر غيابياً، فالجملة عند الطوبي (النص) متحركة وساكنة حسب مرجعيتها أي استراتيجيتها، لا حسب وظيفتها ومفرداتها اللفظية وهذا بُعْد آخر يضاف إلى رصيد الخطاب، فالسيلان الجارح لا يسرح نخلفة نسيانه الهاجرية، ان فعل التسريح ليس مرتبطاً في الأساس بـ (لا) النفي بل هو مرتبط بالأغنية. وهذا يحيلنا إلى التراث المحكي في القصص الشعبي، فزواج الفقير من الأميرة ليس العائق فيه الفارق الطبقي، بل تلك المرأة العجوز أو ذاك السر المدفون في أعماق البحار، إن اللامرئي هو أساس بنية العلاقات في مثل هذه الخطابات.

ولسائل أن يسأل ما الذي سيسرّحه ـ سرّح لغة = سرّحتها تسريحاً، أهملتها أسمتها أرحتها، وهنا سرّحت الماشية أي أخرجتها بالغداة إلى المرعى ـ أو ما الذي سوف يريح أو يهمل وهو المهمل؟ أنخلة نسيانه الهاجرية يهمل، فالهاجرية لغة من المهاجرة ـ هجرت الناقة أي شبّت شباباً حسناً؟

إن المقدمة الأولى هي الجسد المحدد للبعث القيمي الذي بدوره يحدد بناء العلاقات، فالهاجرية، هذه اللفظة، لا تحيلنا إلى الجمال والشباب بل تؤكد على معايشة السيلان الجارح لحظة بلحظة تفتق الجمال المتمثل في الشباب الغض، هذه المعايشة الحية. هو فعل زمني مؤسس لقيمة مستمدة من الملاحظة المستمرة لظاهرة مؤسسها المفعول به هنا الذي يلاحظ هو المفعول به بفعل المشهد. إن المشهد هو الذي يغذي الملاحظ بأساسات الجمال الحي.

إن الكيان ما ينتزع منك وجودك المسطح من أجل تشخيص الحالة بواسطة المشهد. فالحالة هي المشهد في أنسنته والمشهد المؤنسن هو البنى التحتية لفعل الإبداع. فعل التسريح المَنْفي ليس المقصود منه القدرة على النفي بقدر ما هو معطى القدرة التي هي وليدة الرابط حيث ان معطيات الرفض قائمة على أساس مصدره العشق. والهاجرية في مستوى آخر هي أساسيات الأغنية، هي خطاب مترجم لعدة روافد افتعلها الرابط في الهاجرية والسيلان الجارح اللذان هما مقدمتان لجسد واحد الذي هو نخلة نسيانه.

إن فعل سرّح الذي هو أهمل وأراح يوافق طبيعة النسيان والنسيان هو نتيجة الإهمال إما في التركيز أو بفعل الطبيعة الذهنية وهنا بمعنى الايجاب. والنسيان هو أحد ميكانيزمات الذاكرة حيث يؤسس له حيزاً خاصاً بطبيعته ووظيفته، لذا جاءت «لا» جاءت لتلغي النسيان بموجب حضور النخلة وأي نخلة، نخلة هاجرية، النخلة التي اكتمل عودها بعد الرعاية، فالنخلة والهاجرية رمزان يميلان إلى القيمة نفسها التي هي الزمن المتيّم من ولادته، فهما حضوران لمزيد من التأكيد على مدى عمق العلاقات بين المشهد والمفعول به (الذي هو في المستوى الأول فاعل). إلّا ان الضمير المتصل «هـ» ـ الذي يعود على الجدول الجارح ـ والضمير هنا هو الحدود التي ترسم أهمية الجدول التي تتمثل في خصوصيته عن النهر الني تحدد ذوبان الكل في الجزء ـ يحيلنا على الاستنتاج التالي: إن الذاكرة هي الإطار المكاني للحدث/المكان الذي يؤسس مشروعيته بقتل الآخر. هذا القتل هو مشروعية هذا الخطاب حيث ان فعل السفر أو عدم السفر هما أثران يفيدان السكون من ناحية، والالغاء والاقصاء «للأنا» لتأبينه في مكان ايقوني يحيل عليه في حالة غيابه التي هي الذاكرة، وما نلاحظه ان الضميرين المتصلين المتكلم والغائب أضيفا إلى طبيعة واحدة، ثم هناك تطابق بين الحاضر والغائب، فالمتكلم نسب إلى الذاكرة، والغائب نسب إلى النسيان. وهذا ما يؤكد مصطلح القتل والموت. وهذا يفيد ان الجدول لا يكتسب صفة الجارح إلّا عن نخلة نسيانه الهاجرية، فالجارح يفيد ان أحداً قام بفعل اتصف به، هذه الصفة منتزعة عن الاسم الذي هو الجرح، إلّا ان الجارح في هذا الحيز الدلالي منتزع عن نخلة نسيانه الهاجرية، ان النخلة

هي رمز الخصب والحياة حيث تقسو الطبيعة.

نقول إن هذا الجارح ليس هو الذي لا يسرّح هذه النخلة لأن النخلة هي الذاكرة في وجهها الآخر، فلفظتا النخلة والهاجرية هما أيقونتان لمؤشر واحد، فالنخلة تحيل على الثبات والقدرة = الحركة والعطاء. الناقة تحيل على القدرة والعطاء.

المكان: الصحراء = العراء + الخلاء + الجفاف.

النخلة = جهد عطاء
الناقة = جهد عطاء | النسيان المكان عراء قحل

ثم لنتدرج ونلاحظ مجموع هذه الألفاظ:

حركة = ذاكرة
حركة = جدول
حركة = نخلة
حركة = الهاجرية
حركة = جارح
حركة معكوسة = نسيان.

كلها ألفاظ تنم عن الحركة، رغم استراتيجيتها الإسمية إلّا ان هرمونية(*) هذه الحركات لا تتأسس بموجب الأغنية وهذا يعني ان الذاكرة وجود ذو طبيعة وظيفية، هذه الطبيعة التي يحددها الآخر الذي هو «الأنا» بتفاعله مع الخارج. فالذاكرة هي وجود مفعول وفاعل، مفعول في عملية الاستيعاب والتسليم ـ حيث الذاكرة تصبح الجزء الذي يلبي متطلبات الكل، وهذا ما يظهر جدلاً بنسبة الضمير المتصل (المتكلم في ذاكرتي). إلّا ان ألفاظ ـ الجدول ـ الجارح ـ لا يسرّح ـ نخلة النسيان الهاجرية ـ علاقات ساقطة داخل حيز اللغة بمعنى انها لا تفي بالغرض المطلوب أي الحركة من سيلان ونمو في غياب الأغنية، فالأغنية هي الرابط في النكاح. لماذا..؟

لأن قتل الأنا أي تغيّبه عن مشروعية الكلام وأسره داخل معطى البوح بموجب توظيف الذاكرة كمكان لقتله أي تغيبه يتطلب المفرد الواحد، وهذا يفيد ان فعل النكاح هو الذي يحدد مستوى المقدمة الثانية التي هي كيانات لا تفتقر إلى دلالات بقدر ما تفتقر إلى مجمل العلاقات التي تؤسسها كمشروع خطابي يلبي معطيات المغيّب الذي يتأسس كمشروع خطاب بحضور المغيّب في إطار جسدي. فالرابط، إذن، هو فوق العلاقة بل هو فعل يكتنز وجوداً لا يتحدد إلّا في مناخ نكاحي، على ضوئه ينشأ الابستيمي أي الوجود الذي يستحيل فيه المكان والزمان والجسد إلى حيز. هذا الحيز الذي يلغي فيك كل مقاييس القياس من زمان ومكان ومنطق متجسد بها. وهذا يشير إلى ان الرابط هو شرط كوني خاص يسبق النص ويتممه. فالنتيجة في العمل الابداعي هي الابداع في أقصى تجلياته عن خطاب السلطة الذي يغيّب الفعل التأسيسي. فالاشكالية هي ليست في هدم صرح اللغة كمجموع ألفاظ ووظيفة، بل هي نسج المعطى الدلالي حيث لا يحيلنا على حياكة صياغات أخرى بمعطى لا يسهم في هدم اللغة، بل في تشكيل وإعادة بنيات اللغوي العربي. هذا المسطح داخل السطح المتسم بالخطاب الاقليدي حيث يعجز المنطق فيه ان يلبي احتياجات الابداع.

ملاحظة: حاول ان تقارب بين المنطق الصوري والنحو والنصوص الأدبية سواء من الناحية البلاغية أو العروضية... ستستنتج انها مجموع من البنيات المحكمة في ما بينها حيث تعمل على تحديد وتجسيم نوعية خطاب هو بذاته مترجم لسياق لوغوسي محدد... فالنصوص الابداعية العربية كانت مترجمة عن مدى ذاك التناسق بين النص واللوغوس، حيث كانت العلاقات العضوية تترجم عن مدى الوعي بتحقيب النصوص بالأطر التاريخية حيث كانت التاريخ المترجم عن تلك البنى ـ ثم نلاحظ مدى التناسق بين النص واللوغوس في عصر الظلمات، ثم بداية الأزمة مع الرجل المريض... إلى اليوم المتمثلة في المفارقة بين ما نكتب وما نريده من الكتابة. ثم ذاك التناسق بين غربتين: النص واللوغوس، ثم ذاك الجموح والانعتاق المنكسر للنص الابداعي مما أدى إلى تهميش النص في ظل غياب الفعل النقدي الذي هو ترجمان بين النص واللوغوس أي الوعي بضرورة الكتابة الفاعلة في كل المجالات الانسانية من القصة إلى القاعدة، وهذا لا يشير إلّا إلى غياب **الانسان**، الانسان الشاعر ـ الانسان السياسي ـ الانسان الاقتصادي... مع العلم ان الاستعمار كان هو القادر على إعادة المغيّب لأنه المرآة الوحيدة ـ في غياب النص ـ التي تحدد بها موقعك من السياق الانساني وان كانت مرآة تؤسس فيك الاستلاب في غياب مشروعية النص والوعي بضرورة وجوده. ومن هنا نبحث عن وظيفة **الشاعر** التي يترجم عنها النص. إنك هنا تثبت حيث يتجلى الواقف بالوقفة. (النفري مع بعض التصرف)، فالاشكالية ليست في هدم اللغة وهذا ما يكشف عنه نص الطوبي. فالرابط في نصه لم يلغ المكان فقط ولم يلغه دون إعادة تشكيله بل ألغى الزمان بكل قياساته ليعيد تشكيلها كحالة. إن عملية الالغاء تدخل في استراتيجية كَيْنَنَة الحالة بجميع مقاييسها الزمانية والمكانية والمنطقية، وهذا ما يتضح في الجملة الأخيرة: كل النهارات ايقاعها خبب مسرف في مدار الأرق. إن هذه النتيجة هي جسم الأغنية بكل تفاصيلها المعنوية والمادية، انه التشخيص الفعلي للأغنية، فأنت لا تستطيع ان تفصل هذه المفردات عن وشائجها الدلالية، وخاصة توليدها للزمن المؤسس من طبيعة الحالة/الأغنية.

تقلص + سرعة بطيئة = النهارات = زمن موصوف
تقلص أكثر + سرعة أكثر = الايقاع = زمن منظم
تقلص أكثر + سرعة أكثر = خبب = زمن حركي
تقلص أكثر + سرعة أكثر = مسرف = زمن قياسي
مجال السرعة = المدار = هو الاطار المكاني المتولد من الزمان ليتحدد ويتشخّص بوجوده الزمان.
كونة الحالة = الأرق ـ هو الفضاء

ما نستنتجه ان مجموع هذه الألفاظ لا تحيل إلى الاطار الزماني والمكاني بقدر الاحالة إلى المعطى الزمكاني ضمن الحالة، ان هذه التمظهرات هي تشريح لجسد الأغنية، ثم ان هذه النهارات خصصها بالايقاع المترجم عنه بالخبب أي السرعة، السرعة المسرفة. هل ان لفظة الاسراف تفيد اللهفة، أم الرغبة والقدرة في ذات الوقت؟ ان الألفاظ الواردة هي ذات كيانات اسمية، إلّا ان هذه الأسماء انتزعت من قياسات زمانية مكانية سمعية، فالنهار قياس زمني يتحدد بمطلع الشمس إلى غروبها، الايقاع هو فواصل زمانية تحددها الموازين المعمول بها حسب خصوصية النغم، الخبب وهو مجموع الحركات التي تحدد طبيعة السير. إلّا ان حرف «في» الذي يحيلنا إلى الظرفية المكانية، هذا المكان الذي هو من طبيعة أخرى تحدده طبيعة العلاقات، هذه العلاقات المؤسسة عن ترجمان الخطاب السابق للنص، ذاك الخطاب الذي يؤسس مدى شعرية النص والشعرية هنا ليس ما تفرزه فيك الصورة أو مجمل الألفاظ المركبة داخل ايقاع مُموسق تنزع إليه الجمالية مسبقاً بل هو ذاك التأثيث الذي تحدد به الكيانات داخل أطر علائقية مجموع مؤسسات تشكل في مجملها شرعية الغائب الذي هو النص المؤسس لشرعية سلفاً، فالغائب ليس هو المجهول أو اللامعقول أو الوهم بل هو الشعر في ارتياده للبعد الرابع. والشعرية في مدى توفق سبر كيانات اللغة وربط العلاقات التي تحيلك إلى طبيعة الغائب. إن الشعر هو فضاء غير مكتمل ليتحدد بموجب فرضيات بل هو كل الفرضيات وباقي الفرضيات التي سكت عنها الخطاب. إن الشعر هو الفضاء والمادة والوسيلة والغاية التي يدخلها **الشاعر الباحث**. باحث يعتمد على أبجديات (الملكة اكس X أي المخ الأيمن، مصطلحات كولن ولسون) هذه الملكة التي ترهب الواقع المسطح. فمادة الشاعر ووسيلته هي اللغة التي تجلّى وتتجلّى فيها العلاقات داخل المناخ الشعري.



ناقد ومنقود

فالشاعر الباحث الذي تحاول سلطة الخطاب، الخطاب المسطح ان تلغيه من خلال تهميش النص الشعري كجسم حي له معطاه الخاص والعام. وهو ليس إلاّ باحثاً ثانياً يحاول ارتياد المعرفة من نفس مادة ووسائل الباحث الرياضي والفيزيائي.. في ذات الوقت.

يقول الطوبي في (أول العطر فرنشيسكا): «أنا لو أشاء سلبت الردى سلطة الاستعارة كي ارتوي وسكنت عذوق المرايا، خطفت غزال انكساري خبطت السؤال بنشوة ما يستقي صولجاني وسويت اسماء مملكة لسبايا الغواية..» (نص شعري).

نستشف من هذا النص فاتحة الغواية، فاتحة تعيد صياغة السؤال، انه بحث تسجله اللغة. إن المادة هي الفضاء الذي يحدده العقل البشري كمجموع ورشات لا تخضع إلاّ إلى رؤية تتحدد بموجب الاستنتاج الذي هو تصور يفتقر دوماً إلى معنى لا يتحدد، بل ليتحدد كحيز دلالي داخل أبجديات المعرفة. ان الانسان في مجمله هو العقل الذي يتجدد بطبيعة النكاح. إن أروع الحقائق وأصدقها انسانية هي التي نحدسها ونعيد تشكيلها وتركيبها، والحقيقة هنا هي تلك القطرة التي تغرق الكأس وتحدث السيلان أي الحركة التي ترفض الثبات. وتلك هي الحقيقة المشتركة بين الشاعر الباحث والعالم الباحث. إن ما يدهشك في هذا النص تلك العلائقية الدقيقة بين الكيانات اللفظية التي تتحدد بطبيعة المكان. فالحرف «في» يحيلك إلى مكان آخر من طبيعة أخرى ينقبض فيها كل من المكان والزمان ليحيلك إلى الزمكانية حيث تسقط القياسات المقدرة سلفاً. إن الثورة في القياسات كانت تخضع لحضور المكان، فالقياسات الاقليدية هي وليدة لمكان مسطح أما الرِّيْمانية فقعرت المكان وهذا هو الحدث الذي أوجد نظام المنظومات. وهذا يحيلنا لنسأل عن طبيعة المدار، فالمدار لغة (دور) من الشيء ما يدور عليه من الأمر ما يجري عليه (مدار الحديث) (مدار الكوكب) دائرة يرسمها على الكرة السماوية في اليوم.

إن فضح اللغة وتفكيكها لعلاقات تجدد فيك السؤال: ما علاقة الجارح بالأرق الذي هو نتاج علة؟ فالأرق هنا يحدد لغة بأنه ذهاب النوم لعلة بموجب الجارح الذي هو **الأداة**، ان الأرق هو حالة مشخصة بالمعلول، والمعلول يحتاج إلى علة والعلة تحتاج إلى أداة وهي الجارح. إلاّ ان المعلولية هنا كلها حالة لأنه كيان تحدده أبجديات الأغنية التي تجيد قتل جسد الريح، والجسد لغة هو الدم الجاف، هذا الجسد الذي يحيلك لوجود انقضى، إلى رسم، إلى اطلالة عبر الأطلال، وهذا فارق آخر بين مفهومي الطلل في القصيدة الحديثة والقصيدة الكلاسيكية.

إن الطلل في هذا النص هو طقس الحالة الذي يأسر الأنا ويترجمها كفضاء (هو الحنين).

وهذا يحيلنا إلى مقولة النفري «كلما اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة». ان في اتساع الرؤية دعوة لتوظيف العلاقات الدلالية في اطارات تتحدد بموجب الغائب الذي هو الرؤية أي على العبارة ان تستجيب إلى معطى الرؤية لا العكس، لأن العبارة هي لسان الرؤية وترجمانها إذا ما ثبتت بقياسات الرؤية لا بقياسات ظاهر - السطح. وهذا ما يترجم سكونية الجملة الاستهلاكية مع العلم انها جملة فعلية، مع العلم ان هذا السكون هو المعطى الدلالي للولوج إلى «المكان» الذي هو جسم النص الحي الذي تؤسسه معطيات البعد الرابع. فطوبي هنا في هذه الفقرة يتأثث في مجرة الحنين، يستدرجنا إلى مكان وزمان الصفر، حيث الصياغات تتجلى بموجب المفرد الواحد الذي هو النكاح.

رحم الله الشيخ الأكبر: محيي الدين بن عربي. □

(*) Harmonie.

الرد المتأخر على الفحل المستنفر

رد على ما جاء في المختصر العدد ٣٢ شباط/فبراير ١٩٩١

عبدالواحد لؤلؤة
العراق

■ في الاسبوع الماضي فقط، استطاع أحد الكرام الأخيار ان «يهرّب» لي بضعة أعداد من «الناقد» كانت تعوزني للتواصل مع ما يجري في عالم الأدب والنقد خارج حدود الربع الخالي. وجدت في باب «ناقد ومنقود» (العدد ٣٧/تموز/يوليو ١٩٩١، ص ٧٦ - ٧٧) مقالاً للاستاذ أحمد حاطوم في الرد على «ناقد فحل يصول ويجول» رغم ادعائه المصطنع بخلاف ذلك، ويقوم ذلك الرد على أدلة وأرقام تبين ان «الناقد الفحل» ليس على دراية كافية بما تناوله في كلامه، كما بيّنَ الاستاذ حاطوم بموضوعية يُغبط عليها.

وقد وجدتُ بعد ذلك «نقداً من نفس المسطرة» على كتاب لي (منازل القمر، رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٠) أفرزه ذلك الفحل (العدد ٣٢/شباط/فبراير ١٩٩١، ص ٧٨) وهو كلام «طريف». ولكن، اذا لم يكن قد لفّهُ النسيان اليوم، فلا بأس من «التعليق» عليه من باب احترام قراء «الناقد» والاشارة إلى مثل ما أشار إليه الاستاذ حاطوم، وأنا في حيرة مثل حيرته: من كاتب النقد هذا؟ يحيى جابر أم يوسف بزي؟ من يتكىء على من؟ هل يجوز مخاطبة المثنى بصيغة المفرد؟ لقد اهتدى الاستاذ حاطوم «بضرب من ضروب النحت» إلى مخاطبة «السيد جابر - بزي» ولكن ما رأيكم «بضرب» آخر من ضروب النحت لا يغمط أحد الاثنين حقه من الفحولة النقدية فنصل إلى صيغة «النقناقد جابرزي»؟

لقد كتب هذا السيد ثلاثة أرباع عمود قوامها أقل من (٢٤٠ كلمة)، وهي أقل من صفحة واحدة من كتاب قوامه (٢٥٠ صفحة)، يضم (١٠) دراسات نقدية، تناول السيد منها (٤) دراسات، وراح ينثر «ممارسة نقد النقد» بأسلوب «شَرَوي غَرَوي» وبعبارات يصعب على محسوبكم فهمها، وما ينبغي له!

تنقسم «ممارسة نقد النقد» هذه إلى قسمين: الأول أكثر من النصف (١٨ سطراً) هي عموميات شديدة البعد عن «حسن النية» وهو أقل ما ننتظره نحن المساكين مما يكتب في مجلة محترمة مثل «الناقد». فمثلاً، ما معنى قوله، كرّم الله قلمه: «نقد النقد... مونولوغ متماثل ومتناقض في آن»؟ الذي يفهمه محسوبكم من «المونولوغ» انه «حديث فرد» فهل اننا هنا أمام ناقد يكلّم نفسه بشكل «متماثل ومتناقض في آن»؟ أفتونا مأجورين!

لقد وصفني السيد بأنني «مترجم رسمي لآراء نقدية رسمية». من أين جاءتني هذه الحقيبة الوزارية يا ترى؟ وما هي هذه الآراء الرسمية التي أمثلها؟ هل يفهم من ذلك - بحسن النية - انني موظف عند إحدى

الجهات «الرسمية الميليشياوية» مثلاً، كما وصم به صلاح ستيتية؟ أم «ناقد على طراز كتب المدرسة»؟ «جوائز الترضية»؟ «تجسيد للندوات العربية»؟ قرر يا سيد أي هذه الأوسمة أحل في نظرك؟

قد يعلم «السيد جابرزي» وقد يعلم بعض القراء انني أحد عباد الله المساكين، تخصصت في الأدب الانكليزي، ومضى عليَّ أكثر من ثلاثين عاماً وأنا «أتعاطى» تدريس ذلك الأدب في عدد من الجامعات العربية، كما انني «أتعاطى» أحياناً شيئاً من الدراسات النقدية، أنظر إلى الشعر العربي المعاصر في إطار درس الأدب الانكليزي وبعض الآداب الأوروبية الأخرى. ولم أدّعِ يوماً بأنني «ناقد». فتلك صفة لا أدعيها لنفسي، وأبارك لمن يدعيها لنفسه، نفعنا الله بعلمه وأدبه. لذلك لا معنى لوصفي بأني «ناقد على طراز الكتب المدرسية». والإيحاء بأنني استعمل عبارات من قبيل «جزيل العبارة، متين البنيان، رشيق القول» قد تحمل بعض الطيبين من القراء إلى الظن ان هذه عباراتي؛ وأنا أتحدى «السيد جابرزي» ان يشير إلى موضع واحد في جميع ما كتبت طوال هذه السنين، ترد فيه مثل هذه العبارات. أما «جوائز الترضية» فأحب ان أطمئن السيد الناقد، ومن يهمه الأمر من القراء، أنني كنت «محكماً» في عدد من جوائز الشعر، وكنت أرفض دائماً الموافقة على «جائزة ترضية»، حتى لو كان الشاعر من جنوب لبنان، يرصف كلمات هي ممارسات عاطفية واستدرار للعطف، لا ترتفع كثيراً عن وظيفة «ولد شاطر في الانشاء». . وأكرر. . ولو كان المتقدم من جنوب لبنان العزيز علينا جميعاً؛ وأنا شخصياً أعشق كل ما يتعلق بلبنان «بشمالك. . بجنوبك».

أما «الأسلحة الأكاديمية الطراز. . . والمصادر والمراجع والهوامش» التي يقول السيد انها «تشلّنا ونحن نطالع منازل القمر» فأمرها عجيب! «تشلّك»؟ يا لطيف. «سلامة قلبك. . بعدك زغير ع الشلل. . احكي غيرها»! أي نوع من الأسلحة يعجبك؟ أي سلاح «يقدم لك مفتاحاً ما لقراءة نص ما»؟ أنت ناقد «تمارس نقد النقد» فما الذي يعوزك؟ ولماذا تطالبني ان «أتعاطى بغير بضاعتي الاكاديمية. أنا بحكم عملي «أعرض» الآراء النقدية وأوثقها ولا أتجاوز ذكاء القارىء ولا أفرض عليه رأياً، لأنني أحترم جميع القراء الجادّين وجميع الآراء التي تجادل للاستنارة، لا سعياً نحو المهاترة. الشيء الوحيد الذي أرفضه هو الادّعاء القائم على الجهل. هكذا، بحدود (١٨ سطراً) قوامها (١٢٦ كلمة) يكيل «السيد جابرزي» هذه التهم جميعاً بهذه التعميمات العجيبة، فما الذي يقوله عن مادة الكتاب في حدود (١٦) سطراً قوامها (١١٢) كلمة تنسف كتاباً لم يقرأ منه أكثر من (١٦) سطراً؟

***

على طريقة «خطوتين وقفزة» يستعرض السيد أربع دراسات استعراضاً مزاجياً قائماً على افتراضات مغلوطة، سببها عدم قراءة النص، وهو ما لا يجوز لناقد فحل أو غير فحل ان يفعله. «المقارنة بين (ساخو. كذا، ولعلها غلطة مطبعية) صحيحها سافو الإغريقية (وليس اليونانية) وشاعرة عربية بلا إثباتات أو خلفية (لاحظ خلفية هذه!) شرعية (شرعية؟) ليس غير نوع من الادعاءات التي لا طائل تحتها». أرجو ان أحيل القارىء الجاد (ولا أقول السيد الناقد، لأنه غير معنيّ بقراءة النص أثناء «ممارسة» نقد النقد) إلى الصفحتين (١٤٩ ـ ١٥١) من كتابي ليجد هذه «الأرضية التي تقوم عليها المقارنة. كما أشير إلى من يهمه الأمر إلى الصفحتين (١٥٨ ـ ١٥٩) حيث أقدم مثالين من شعر د. سعاد وشعر سافو مما يدعو إلى التأمل في بعض وجوه الشبه. ويعرف كل من «مارس النقد» أو القراءة بعين مفتوحة ان المقارنة لا تعني هنا هذا يساوي هذا، أو هذا «سرق» من هذا. وثمة أمثلة أخرى في الدراسة تبين التقارب، بل التشابه في المهاد الفكري والجو السياسي، مما أجده يشجّع على الدراسة المقارنة، ومن المشروع جداً فتح مناقشات حول ما ورد في البحث من آراء وأمثلة، إذا كان ذلك يستند إلى قراءة جادة مع توفر حسن النية.

و «تكريم جبرا ابراهيم جبرا لمجرد اقتراح ذاتي» يريده السيد ان يكون في «صحيفة ما». مرة ثانية. . قراءة العنوان في الأقل تقي من العثار. «إضاءة النص والصورة. . جبرا ناقداً». هذا ليس اقتراحاً ذاتياً يا سيد. لقد أعلنت مجلة «الأقلام» عن اصدار عدد خاص عن «الشاعر العربي الحديث ناقداً» واستكتبت المجلة عدداً من الناس كنت أنا أحدهم، وعُيِّن لي الموضوع لما يعرفه القائمون على المجلة من معرفتي بالرجل منذ ان جاءنا مهاجراً من القدس إلى بغداد عام ١٩٤٩ ودرستُ عليه في سنواتي الجامعية الأولى، وبقيت حتى اليوم أتعلّم منه. ليتك قرأت يا سيد السطر الأخير من الصفحة الأولى من الدراسة، لتعلم حدود ما ذهبتُ إليه، ولا بأس ان تقرأ السطر الأول من الصفحة اللاحقة.

«والملاحظة الواضحة ان ما من إضافة أو إضاءة جديدة على السياب، كما يدعي لؤلؤة» هنا «قرأ» السيد، لكنه قرأ بالمقلوب أو قرأ من اليسار إلى اليمين. (ترى هل لأنه يكتب في مجلة تصدر في بلاد الانكليز؟). بدأ بالصفحة الأخيرة، فوجد الهوامش كثيرة مما سبّب له «حساسية» أو شيئاً آخر. ثم قلّب الصفحات إلى الوراء و «قفز» فوق صفحة العنوان فوصل إلى الدراسة السابقة وتخطى عنوانها كذلك.

الواقع ان هاتين الدراستين، وثلاث دراسات قبلهما، من محاور مؤتمر المربد الشعري ـ حلقة النقد. الموضوعات محددة معلنة، يُستكتب فيها الناس ولا يُرغم أحد على الاستجابة إن لم يرغب في الكتابة، ولا تُرغم اللجنة المشرفة على المؤتمر ـ وفيها أدباء وشعراء نحترمهم جميعاً ـ على قبول كل ما يرد إليها من أبحاث. محور حلقة النقد كان «السياب بعد ربع قرن» والفرع الذي طلب إليَّ الكتابة فيه «مصادر القصيدة عند السيّاب». وهذا ما تحدّده الجملة الأولى في أول سطرين من البحث. وأنا لم أدّعِ «إضافة أو إضاءة جديدة على السيّاب» سوى الإشارة إلى ضرورة التزام الحذر من آراء أمثال «ناقد قدّ الدنيا» يصم أشهر قصائد السياب بأنها «تافهة، رديئة، فاترة، غريبة» لأنها «مش اشتراكية» (ص ٢٢١). ثم الإشارة إلى «عدم ضرورة السُّوحان» عند الاصغاء إلى رأي ناقد «خواجا» حتى لو كان استاذاً في «الكوليج ده فرانس» (ص ٢٢٠). موهبة السيّاب أكبر من ثقافته، وخبرته في الحياة أكبر من الاثنين معاً، وهي أهم مصادر قصيدته. هذا ما أرى، وتحاول الدراسة بيان ذلك، لو أراد قارىء ان يقرأ.

«إن فصل «منجزات قصيدة الحرب في العراق» تدل ـ إذا دلت على شيء ـ ان المؤلف هنا يطمس الجزء الأهم والأكبر من الشعر العراقي، المنفي منه بوجه خاص، والمطموس رسمياً بشكل عام». الفصل تدل. . يا سلام على حسن النية. هذا يجعلني مشاركاً في الطمس. مرة ثانية، الصفحة الأولى تحدد أبعاد الدراسة: أكثر من ٤٠ مجموعة شعرية نشرت خلال سنتين، اخترت منها ما يتناول الحرب موضوعاً إنسانياً قبل أي اعتبار، واستبعدتُ شعر الشعارات والمواقف الخاصة. تجربة انسان يواجه الموت موضوع أرفعه فوق كل اعتبار (ص ٢٠٣)، هذا شعر شاعر وجد نفسه مقاتلاً يواجه الموت في كل لحظة، لكنه انسان يعرف الحب كذلك (ص ٢٠٤). هذا شعر اعداد مذهلة من الشباب ظهروا فجأة مثل زنابق البراري في الربيع. شعر يربط غنى الموروث بالتجربة المعاصرة، فيها تطوير وتجديد خلقا من الكلام العادي شعراً، كسب صفة درامية يبهجني نموها السريع.

***

«بعد هذه المعرفة، أي غفران يُرتجى!» يا ناقداً فحلاً يصول ويجول مع نصفه الآخر في ثمانية كتب، ينقدها لنا في كل عدد جديد من مجلة «الناقد»، هكذا دفعة واحدة، ولو اننا حُرمنا من اطلالته في الأعداد الأخيرة. ليت النصفين من الناقد الفحل يقتصران على أربعة كتب بدل ثمانية، لنقرأ شيئاً من «الرأي الآخر» نحترم فيه الصدق والاستناد إلى قراءة واعية، وبعد ذلك نتعلم منه ما يقينا العثار، فيتخذ أحدنا دور المتعلم الذي يقال له: «خذ الحكمة، ولا يضيرك من أي وعاء خرجت». □